فتاویٰ رضویہ
جہانِ علوم و معارف

جلدِ دوم

مشتمل بر معارفِ فتاویٰ جلد پنجم تا ہشتم

مُرتّب
مولانا محمد احمد مصباحی

ناشر
المجمع الاسلامی
ملت نگر، مبارک پور ضلع اعظم گڑھ، یوپی

۱۴۴۰ھ صد سالہ عرس رضوی پر
شائقین کے لیے ایک دل نواز تحفہ

فتاوی رَضَوِیّہ

جہانِ علوم و معارف

جلد دوم

مشتمل بر معارف فتاوی جلد پنجم تا ہشتم

﴿تحریر﴾

طلبۂ تحقیق فی الفقہ
الجامعۃ الاشرفیہ ، مبارک پور

ادارۂ اشاعت

المجمع الاسلامي
مبارک پور ، ضلع اعظم گڑھ ، یوپی

سلسلۂ اشاعت نمبر ۱۸۳

کتاب : **فتاوی رضویہ: جہانِ علوم و معارف** (جلد دوم)

اصحابِ قلم : (تفصیل بر صفحہ ۳)

مرتب و اصلاح کار : حضرت مولانا محمد احمد مصباحی، بانی رکن المجمع الاسلامی، مبارک پور و ناظم تعلیمات الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور

کمپوزنگ : مولانا احمد رضا مصباحی (المجمع الاسلامی) محمد زاہد ابن مولانا اختر حسین فیضی مصباحی

پروف ریڈنگ : مولانا شمشیر علی مصباحی ، مولانا عبد الباری مصباحی (رفیقان المجمع الاسلامی)

صفحات : ۴۷۲

اشاعت اول : صفر ۱۴۴۰ھ / نومبر ۲۰۱۸ء

ناشر : المَجْمَعُ الاِسْلَامِی

ملنے کا پتا

المجمع الاسلامی ، ملت نگر ، مبارک پور ، ضلع اعظم گڑھ - یوپی

ORDERED FROM :

AL-MAJMAUL ISLAMI , MILLAT NAGAR , MUBARAKPUR
DIST. AZAMGARH , U.P.

رابطہ نمبر : 917007576367 مولانا عرفان رضا مصباحی
917007133781 مولانا شمشیر علی مصباحی

جلد	اصحاب قلم		سال فراغت از جامعہ اشرفیہ
اول	مولانا محمد رضوان مصباحی (استاذ مدرسہ نثار العلوم، اکبر پور)	ضلع فیض آباد - یوپی	۱۴۲۴ھ/۲۰۰۳ء
دوم	مولانا محمد قاسم مصباحی	ضلع اعظم گڑھ - یوپی	۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء
سوم	مولانا عابد رضا مصباحی	ضلع بانکا - بہار	۱۴۲۹ھ/۲۰۰۸ء
چہارم	مولانا قطب الدین رضا مصباحی	ضلع دربھنگہ - بہار	۱۴۲۹ھ/۲۰۰۸ء
پنجم	مولانا رفیق الاسلام مصباحی	ضلع دیناج پور - بنگال	۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء
ششم	مولانا ذوالفقار مصباحی	ضلع کشن گنج - بہار	۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء
ہفتم	مولانا محمد رضا مصباحی	ضلع دھنوشا - نیپال	۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء
ہشتم	مولانا محمد شہاب الدین مصباحی	ضلع باندہ - یوپی	۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء
نہم	مولانا محمد اسرائیل مصباحی	ضلع سیتاپور - یوپی	۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء
دہم	مولانا شہاب الدین مصباحی	ضلع مہراج گنج - یوپی	۱۴۳۱ھ/۲۰۱۰ء
یازدہم	مولانا محمد ابراہیم مصباحی	ضلع پونچھ - کشمیر	۱۴۳۱ھ/۲۰۱۰ء
دوازدہم	مولانا عارف حسین مصباحی	ضلع دیناج پور - بنگال	۱۴۳۲ھ/۲۰۱۱ء

جلد اول کے علاوہ باقی جلدوں کا تعارف لکھنے والے وہ طلبہ ہیں جو درجۂ فضیلت سے فارغ ہوکر درجۂ تحقیق فی الفقہ میں زیر تعلیم تھے۔ اور درجۂ تحقیق کی دو سالہ تعلیمی مدت میں انھوں نے فتاوی رضویہ کی کسی جلد پر مقالہ لکھا تھا۔ یہاں فراغت کا جو سنہ درج ہے وہ تحقیق سال اخیر کا ہے۔ سکونت کی پوری تفصیل کی بجائے صرف ضلع کی نشان دہی کی گئی ہے۔

ابتدا میں ذکر حالات : از مولانا عبد المبین نعمانی و مولانا ساجد علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور (جلد اول)

آخر میں ضمیمہ : امام احمد رضا اور عربی زبان وادب از : مولانا نفیس احمد مصباحی (جلد سوم)

اجمالی فہرست مقالات

معارف جلد پنجم

از

مولانا رفیق الاسلام مصباحی

دیناج پور

عنوانات

۱- مختلف اقوال میں تطبیق
۲- مختلف اقوال میں ترجیح
۳- فقہی تبحر اور وسعت نظر
۴- علماے متقدمین پر تطفلات
۵- مخالفین پر تعقبات
۶- فکر انگیز تحقیقات
۷- کثیر جزئیات کی فراہمی یا اضافہ
۸- حوالوں کی کثرت
۹- قرآنی آیات سے استدلال
۱۰- غیر منصوص احکام کا استنباط
۱۱- اسماء الرجال کی مہارت
۱۲- مشکلات اور مبہمات کی توضیح
۱۳- اصلاح و موعظت کا عنصر

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

حَامِدًا و مُصَلِّیًا و مُسَلِّمًا

فقیہ فقید المثال امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی فقہی بصیرت، دقت نظر، وسعت مطالعہ، ملکۂ استنباط و استدلال اور قوت استحضار پر آپ کے تمام فتاویٰ شاہد عدل ہیں، اس مقالے میں فتاویٰ رضویہ جلد پنجم سے کچھ بطور "مشتے نمونہ از خروارے" ہدیۂ قارئین کرنے کی کوشش کروں گا، جن سے فقیہ اعظم امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ العزیز کی فقہی بصیرت کا بخوبی اندازہ ہوجائے گا۔

مختلف اقوال میں تطبیق

فقہاے کرام کے مختلف اقوال میں صحیح تطبیق اور ان سب کے ایسے معنی بیان کرنا جن سے اختلاف ہی ختم ہوجائے اور تمام اقوال مناسب صورتوں پر منطبق ہوجائیں، یہ کام صرف وہی شخص انجام دے سکتا ہے جس کو فقہی جزئیات پر بڑی مہارت اور دست رس حاصل ہو۔ امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ کی تصانیف اور ان کی فکر انگیز تحقیقات میں آپ کثرت سے اس مہارت کا مشاہدہ کرسکتے ہیں۔

ذیل میں چند شواہد ملاحظہ کریں:

(۱)

متن مولیٰ غزی و شرح محقق علائی میں خلاصہ سے منقول ہے: "محض اقرار سے نکاح نہ ہوگا، مختار قول پر۔ جیسے کوئی شخص کہے کہ یہ میری عورت ہے تو اس اقرار سے نکاح نہ ہوگا کیوں کہ اقرار ثابت شدہ چیز کے اظہار کا نام ہے اور یہ انشا نہیں ہوتا"۔ فتاویٰ ہندیہ میں خلاصہ کی عبارت "یہی مختار ہے" تک نقل کی، پھر لکھا: "اگر کسی نے گواہوں کے سامنے کہا: یہ میری بیوی ہے۔ اور عورت نے کہا: یہ میرا خاوند ہے۔ حالاں کہ ان کے مابین پہلے سے نکاح نہیں تھا۔ مشائخ کا اس میں اختلاف ہے اور صحیح یہی ہے کہ نکاح نہ ہوگا، ظہیریہ میں ایسا ہی ہے اور جصاص کی شرح میں ہے کہ اگر قاضی نے نکاح کا فیصلہ دیا، یا مرد و عورت کو گواہوں نے کہا کہ کیا تم نے ان الفاظ کو نکاح بنادیا؟ تو انھوں نے جواب میں کہا: ہاں! تو مختار یہ ہے کہ نکاح ہوجائے گا۔ مختار الفتاویٰ میں ایسا ہی ہے"۔

مذکورہ دونوں اقوال کے درمیان بظاہر تضاد معلوم ہورہا ہے لیکن امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ دونوں کے درمیان کیا نفیس تطبیق بیان فرماتے ہیں، ملاحظہ کریں:

آپ تحریر فرماتے ہیں: ”بعد کی دونوں صورتوں میں یعنی قاضی کے قضا اور الفاظ کو نکاح بنا دینے کی صورت میں نکاح منعقد ہوجائے گا“۔ اور دونوں کی وجہ بھی بیان فرمائی کہ ”قاضی کے فیصلے کی صورت میں نکاح ہوجانے کی وجہ یہ ہے کہ حکم قاضی رافع خلاف ہے اور قضا جس طرح ظاہراً نافذ ہوتی ہے یوں ہی باطناً بھی نافذ ہوتی ہے۔ لہذا یہاں حکم قضا کی وجہ سے نکاح منعقد ہوگا۔ اور دوسری صورت میں انعقاد کی وجہ یہ ہے کہ جواب سوال پر مشتمل ہوتا ہے اور سوال میں نکاح بنانے کا ذکر ہے تو جواب میں بھی بنانے کے ذکر سے نکاح کا انشا ہوگیا اور انشا کی صورت میں نکاح بلا شبہہ منعقد ہوجاتا ہے، لہذا یہاں بھی نکاح منعقد ہوجائے گا۔ بر خلاف پہلی صورت کے کہ وہاں نہ تو حکم قضا ہے اور نہ ہی الفاظ کو نکاح بنانے کا ذکر بلکہ وہاں صرف اقرار ہے اور محض اقرار سے نکاح منعقد نہیں ہوتا ہے“۔[1] اس طرح سے مشائخ کا اختلاف بھی دور ہوگیا اور تمام عبارتیں اپنی اپنی جگہ درست بھی ہوگئیں–کیوں کہ جن علما کا مذہب تھا کہ ”نکاح نہ ہوگا“۔ ان کی مراد وہ صورت تھی جس میں حکم قضا اور الفاظ کو نکاح بنانے کا ذکر نہ ہو اور جن علما کا مذہب تھا کہ ”نکاح منعقد ہوجائے گا“۔ ان کی مراد یہی دوسری صورت تھی۔

﴿۲﴾

جس طرح نکاح مسلم میں وقت ایجاب و قبول دو مردوں یا ایک مرد دو عورتوں عاقل بالغ آزاد کا حاضر ہونا بالاتفاق اور ان کا عاقدین کے کلام کو ایک ساتھ سننا جمہور کے نزدیک شرط وضروری ہے۔ کیا اسی طرح ان کا عاقدین کے کلام کو سمجھنا بھی شرط ہے؟ مثلاً اگر دو ہندیوں کے سامنے مرد و عورت نے عربی میں ایجاب و قبول کر لیا اور وہ نہ سمجھے تو اس صورت میں یہ نکاح فاسد ہوگا یا صحیح؟ علمائے کرام کے اس میں دونوں قول منقول ہوئے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ پہلے ان اقوال کی نشان دہی اپنے الفاظ میں اس طرح فرماتے ہیں:

”جزم بالاول، العلامة الزيلعي في التبيين والمحقق على الاطلاق في الفتح والمولى الغزي في متن التنوير وصحّحه في الجوهرة وقال في الذخيرة والظهيرية وخزانة المفتين والسراج الوهاج وشرحي النقاية للقهستاني والبرجندي و مجمع الأنهر والهندية: إنه الظاهر، وكذا اختاره فقيه النفس في الخانية وضعّف خلافه– قال الذخيرة ثم البحر ثم الدر ومجمع الانهر: فكان هو المذهب .وجزم بالثاني في الفتاوى وكذا ذكره البقالي.وقال في

(1)–فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، ج: ۵/۹۶، ۹۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

الخلاصة وجواهر الأخلاطي: إنّه الأصحّ. وفي مجمع الانهر عن النصاب: عليه الفتوى، ولم يتعرض لقيد الفهم في مختصر القدوري والوقاية والنقاية والكنز والاصلاح والإيضاح والملتقى، وكلاهما رواية عن مدار المذهب محمد رضي الله تعالىٰ عنه، كما في الفتح".

مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ بعض علما کا مذہب ہے کہ گواہوں کا عاقدین کے کلام کو سننے کے ساتھ سمجھنا بھی شرط ہے، اور بعض علما کا مذہب ہے کہ عاقدین کے کلام کو سمجھنا شرط نہیں صرف سُن لینا کافی ہے۔ تو دونوں مذہب کے مابین بظاہر تضاد معلوم ہوتا ہے۔ اب آئیے ذیل میں ملاحظہ کریں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے دونوں کے مابین تضاد کو ختم کر کے کتنی نفیس تطبیق پیش کی۔

آپ تحریر فرماتے ہیں: "توفیق نفیس یہ ہے کہ الفاظ کے معانی کا سمجھنا ضروری نہیں ہے۔ ہاں ! اتنا سمجھنا ضروری ہے کہ یہ عقد نکاح ہو رہا ہے"، پھر آپ تحریر فرماتے ہیں: "میری اس تطبیق کے بعد مجھے یہ بات دُر کے محشی علامہ مصطفیٰ رحمتی کے یہاں مل گئی اور ردالمحتار میں فرمایا: "علامہ رحمتی نے فہم کی شرط والے قول اور فہم کی شرط نہ ہونے والے قول میں یوں تطبیق دی ہے کہ جہاں فہم کی شرط کا قول ہے اس سے مراد نکاح ہونے کا فہم ہے اور جہاں فہم کی شرط کی نفی ہے اس سے مراد نکاح کے وقت بولے جانے والے الفاظ کے فہم کی نفی ہے بشرطے کہ نکاح ہونا سمجھا گیا ہو"۔ پھر آپ ارشاد فرماتے ہیں: "یہ بہت اچھی تطبیق ہے"۔[1]

مذکورہ بالا تفصیل سے امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کا فقہی تبحر اور اقوال علما پر ان کی مہارت کا اندازہ ہوتا ہے کہ جب آپ کوئی قول پیش کرتے ہیں تو صرف اسی پر اکتفا نہیں فرماتے بلکہ اس قول کو اقوال علما اور جزئیات فقہیہ سے مدلل و مبرہن بھی فرما دیتے ہیں۔

﴿۳﴾

دو گواہوں کے سامنے زید نے "تزوجتُ" اور ہندہ نے "قبِلتُ" کہ دیا اور یہ دونوں ان الفاظ کے معنی نہیں سمجھتے بلکہ جن گواہوں کے سامنے یہ الفاظ ادا کیے گیے وہ دونوں بھی ان الفاظ کے معانی نہیں سمجھتے تو اس صورت میں نکاح منعقد ہوگا یا نہیں؟

اس سلسلے میں فقہاے کرام کی عبارات پر نظر ڈالنے سے بظاہر ان میں تعارض نظر آتا ہے — فتاوی قاضی خاں، شرح وقایہ، فتاویٰ ظہیریہ، در مختار و ردالمحتار میں ایسے نکاح کو منعقد مانا گیا ہے۔ چناں چہ فتاویٰ خانیہ میں ہے: "لأن العلم بمضمون اللفظ إنما يعتبر لأجل القصد فلا يعتبر فيما يستوي فيه الجد

(1)-فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، ۵/ ۱۰۰، ۱۰۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

و الهزل. اھ.“ —کیوں کہ لفظ کے مضمون کا علم کسی چیز کے قصد کے لیے ضروری ہوتا ہے اور جس میں جدّ و ہزل مساوی ہوں وہاں مضمون کا علم معتبر نہ ہوگا۔[1] اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ الفاظ نکاح کے معنی سمجھے بغیر بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے کیوں کہ نکاح ان افعال سے ہے جن میں جِدّ و ہزل برابر ہیں۔

اس کے برخلاف نورالانوار، مرقاۃ شرح مشکاۃ، فتاویٰ حمادیہ اور فصول عمادی میں ہے کہ ”اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا“۔ فصول عمادی کی عبارت ہے: ”إنه لا يصح عقد من العقود إذا لم يعلما معناه. اھ“ — جب گواہ حضرات کسی عقد کا معنی نہ سمجھیں تو عقد صحیح نہ ہوگا۔ شمس الاسلام اوز جندی نے بھی فرمایا کہ ”اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا“ — ” لأن المرأة في هذه بمنزلة الطوطي والصبي الذي لا يعقل“.

مذکورہ تفصیل سے محسوس ہوتا ہے کہ اس میں علما کے مختلف اقوال ہیں بعض حضرات نے اس صورت میں نکاح کو منعقد مانا ہے اور بعض حضرات نے اسے غیر منعقد قرار دیا تو اس صورت میں ضرورت پیش آئی کہ اس میں تطبیق و توفیق کی صورت اختیار کی جائے تاکہ اختلاف رفع ہوجائے اور دونوں طرح کے اقوال اپنے اپنے محل پر صحیح ہوجائیں۔ داد دیجیے فقیہ فقید المثال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ کی فقہی گہرائی وگیرائی کی کہ آپ نے اس مسئلے کی ایسی نفیس توضیح فرمائی اور دونوں اقوال کے مابین تطبیق و توفیق دی کہ دونوں دلیلوں میں اعتراض کا جو احتمال تھا وہ سرے سے ہی ختم ہوگیا اور دونوں قول اپنے اپنے محل پر صحیح ٹھہرے۔

ملاحظہ کریں:

امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں: ” اصل میں اس میں دو چیزیں ہیں:

(۱) ایک لفظ کا مفہوم کہ اس کے لغوی، شرعی، عرفی، حقیقی اور مجازی معانی کیا کیا ہیں؟

(۲) اور دوسرا اس لفظ کا حکم کہ اس کی غرض وغایت اور اس کا مقصود و ثمرہ کیا ہے؟ صورت دائرہ میں معنی بمعنی اول (یعنی لغوی و شرعی معانی) کا علم اصلاً ضروری نہیں، اس لیے اگر عورت نے ” زوجت نفسي منك بالف“ کہا اور اس پر مرد نے ”قبلت“ کہا اور دونوں زبان عربی سے واقف نہیں، مگر دونوں اجمالاً اتنا جانتے ہیں کہ یہ الفاظ عقد نکاح کے لیے کہے جاتے ہیں تو باتفاق علما یہ نکاح منعقد ہوجائے گا“۔ پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے متعدّد جزئیات سے یہ ثابت فرمایا کہ لفظ کا لغوی و شرعی معنی نہ جانتے ہوئے بھی نکاح منعقد ہوجاتا ہے اور احکام نافذ ہوجاتے ہیں۔

---

(1)-فتاویٰ خانیه، كتاب النكاح، الفصل الأول، ۱/ ۱۵۱.

چناں چہ رقم طراز ہیں:

خانیہ میں ہے: "رجل تزوّج امرأة بلفظة العربية أو بلفظ لايعرف معناه أو زوّجت المرأة نفسها بذٰلك إن علما أن هذا لفظ ينعقد به النكاح يكون النكاح عند الكل. اهـ."[1]

یوں ہی اگر ناآشنایانِ عربی نے "بعت اشتريت" بقصد بیع و شرا کہا اور جانتے تھے کہ یہ الفاظ عقد بیع کے ہیں، ضرور بیع ہوجائے گی، اگرچہ تفسیر الفاظ سے ناواقف ہوں کہ بعد علم حکم بقصد حکم ان الفاظ کا تحاور دلیل مراضاۃ ہے اور ایسی مراضاۃ ہی ان عقود میں کفیل اثبات ہے۔

ہدایہ میں ہے: "المعنى هو المعتبر في هذه العقود ولهذا ينعقد بالتعاطي في النفيس والخسيس هو الصحيح لتحقق المراضاة. اهـ." [2]

تو ثابت ہوا کہ مسئلۂ دائرہ میں معنی بمعنی دوم ہی مراد ہے..... ثم أقول پھر جس طرح علم بمعنی اول اصلاً ضرور نہیں بمعنی دوم دیانۃً مطلقاً ضرور ہے...... اور یہیں سے واضح ہوا کہ اگر ہمارے بلاد میں کوئی جاہل سا جاہل اپنی غیر مدخولہ عورت سے کہے: تجھ پر طلاق ہے۔ عورت فوراً نکاح سے باہر ہوجائے گی اور بے حاجت عدت اسے اختیار ہوگا کہ جس سے چاہے نکاح کرلے اور اس کا یہ مسئلہ نہ جاننا کہ غیر مدخولہ مطلقاً ہر طلاق سے بائن ہوجاتی ہے، اسے مفید نہ ہوگا، کسی ناخواندہ ہندی یا بنگالی کو اگر کوئی سکھائے کہ اپنی عورت سے کہہ: "ترا از زنی بہشتم" یا "طلقتك فالحقي باهلك" اور وہ نہ جانے کہ یہ کلمات طلاق کے ہیں، عنداللہ طلاق نہ ہوگی کہ یہ جہل بالحکم جہل باللسان سے ناشی ہوا، اور جہل باللسان تقصیر نہیں، فارسی سیکھنا اصلاً اور عربی سیکھنا ہر شخص پر فرض نہیں ..... یعنی علم بمعنی دوم طلاق میں بھی ضرور ہے، اگر وہ صورت پائی جائے کہ اس جہل میں معذور ہو جیسے جہل بالحکم بوجہ جہل باللسان تو دیانۃً طلاق نہ ہوگی....... البتہ قاضی دعوائے جہل نہ مانے گا اور حکم طلاق دے گا جب تک دلائل واضحہ سے اس کا عذر روشن نہ ہوجائے"۔ اھ۔[3]

مذکورہ تقریر سے واضح ہوا کہ جن اکابر نے صورت مسئولہ میں نکاح منعقد نہ مانا وہ حکم دیانت ہے اور جن ائمہ نے اس صورت میں نکاح کو منعقد مانا وہ حکم قضا ہے دونوں طرح کی دلیلوں کی بنیاد الگ الگ امر ہے ایک کی

(1)-فتاویٰ خانیه، کتاب النكاح، ۱/۱۵۱.
(2)-هدايه، كتاب البيوع، ۳/۲۴.
(3)-فتاویٰ رضویہ، كتاب النكاح، ۵/۱۵۱، ۱۵۲، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

بنیاد امر دیانت ہے اور دوسرے کی بنیاد امر قضا ہے۔ لہذا اب دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں اور دونوں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔

اب رہی بات نکاح میں گواہوں کا ان الفاظ کے معانی کا سمجھنا تو یہ ہے کہ معنی بمعنی اول یعنی لفظ کا لغوی و شرعی معنی سمجھنا ضروری نہیں ہے اور بمعنی دوم کا سمجھنا تو یہ دیانۃً و قضاءً ہر طرح لازم ہے۔ یعنی اتنا جاننا کہ یہ نکاح ہو رہا ہے۔

چناں چہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ رقم طراز ہیں:

"رہا نکاح میں گواہوں کا سمجھنا، اس میں تحقیق و توفیق یہ ہے کہ معنی بمعنی اول کا سمجھنا ضرور نہیں، بمعنی دوم کا سمجھنا دیانۃً و قضاءً ہر طرح لازم ہے۔ یعنی اتنا جانتے ہوں کہ یہ نکاح ہو رہا ہے یہ الفاظ ایجاب و قبول ہیں، اگرچہ تفسیر الفاظ نہ جانیں نہ اس زبان سے آگاہ ہوں۔

در مختار میں ہے: "شرط حضور شاهدين فاهمين أنّه نكاح على المذهب، بحر." [1]

ردالمحتار میں ہے: "قال في البحر: جزم في التبيين بأنه لو عقدا بحضرة هنديين لم يفهما كلامهما لم يجز. وصححه في الجوهرة. وقال في الظهيرية: والظاهر أنه يشترط فهم أنه نكاح واختاره في الخانية، فكان هو المذهب، لكن في الخلاصة: لو يحسنان العربية فعقدا بها والشهود لا يعرفونها الأصح أنه ينعقد، و وفق الرحمتي بحمل الاشتراط على اشتراط فهم أنه عقد نكاح والقول بعدمه على عدم اشتراط فهم معاني الألفاظ بعد فهم أن المراد عقد نكاح. اهـ." [2]

...وفي وجيز الإمام الكردري: "تزوجها بالعربي وهما يعقلان لا الشهود، قال في المحيط: الأصح أنه ينعقد، وعن محمد تزوّجها بحضرة هنديين ولم يمكنهما أن يعبّرا لم يجز، فهذا نص على أنّه لا يجوز في الأول أيضا." اهـ.

أقول: في قول محمد رضي الله تعالىٰ عنه لم يمكنهما أن يعبّرا إشارة إلى ماذكرنا إذ لا حاجة إلا إلى التعبير الذي يطلب من الشهود عند أداء الشهادة وليس عليهم أن يعيدوا الألفاظ التي تلفظا بها ولا أن يعبّروها بمرادفاتها أو ترجمتها بل لو شهدوا أنّ فلانا تزوّج فلانة كفى فهذا هو التعبير المحتاج إليه و يكفي له أن يفهما

(1)-درمختار، كتاب النكاح، ۱/ ۱۸۶.

(2)-ردالمحتار، كتاب النكاح، ۲/ ۲۷۳.

أنّه عقد نكاح وإن لم يعرفا تفسير الكلام لفظاً لفظاً وأيضاً اشتراط هذا هو المحقق للمقصد الذي شرع له الشرع شرط الشهود في هذا العقد منفرزا عن سائر العقود فإسقاطه إلغاء للمقصود واشتراط فهم الألفاظ زيادة مستغنى عنها فعليه فليكن التعويل وبه يحصل التوفيق وبالله التوفيق ثم لم يظهرلي معنى قول البزازي في الأول أيضا فما هو إلا الأوّل.اهـ.

حاصل کلام یہ ہوا کہ اگر دونوں گواہ یہ نہ سمجھے کہ یہ عقد نکاح ہے تو نکاح مطلقًا نہ ہوا اگرچہ مرد و عورت خوب سمجھتے اور انشاے نکاح ہی کا قصد رکھتے ہوں اور اگر دونوں اس قدر سمجھ لیے کہ عقد نکاح ہو رہا ہے اور عاقدین بھی اتنا جانتے ہوں کہ ان الفاظ سے نکاح ہو جاتا ہے اگرچہ الفاظ کی تفسیر نہ جانتے ہوں تو بالاجماع نکاح منعقد ہو جائے گا اگرچہ اس زبان سے گواہ اور عاقدین سب ناآشنا ہوں اور اگر عاقدین میں دونوں یا ایک کو معلوم نہ تھا کہ یہ الفاظ نکاح ہیں تو جہاں احکام اسلام کا چرچا نہیں وہاں یہ جہل عذر ہے اور جہاں چرچا ہے اور وہ الفاظ کسی غیر زبان کے نہ تھے جس سے اسے آگاہی نہ ہو تو نکاح ہو جائے گا اور یہ عذر مسموع نہیں اور اگر غیر زبان کے تھے اور فی الواقع اس نے اسے عقد نہ سمجھا تو عنداللہ یعنی دیانۃً نکاح نہ ہوگا، رہا قاضی تو اسے کامل غور کرنا چاہیے اگر ظاہر ہو کہ واقعی فریب دیا گیا تو بطلان نکاح کا حکم دے ورنہ نکاح کی صحت کا دے"۔ [1]

﴿۴﴾

ہندہ زوجۂ زید سے زید کے والد خالد نے زنا کر لیا تو زید پر اس کی بیوی ہندہ ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئی مگر اس حرمت کے باوجود ہندہ زید کے نکاح سے نہ نکلے گی جب تک زید ہندہ سے متارکہ نہ کر لے یعنی زید اپنی زبان سے کوئی ایسا لفظ نہ کہہ دے جو ہندہ کو چھوڑنے پر دلالت کرتا ہو۔

در مختار میں ہے:

"بحرمة المصاهرة لايرتفع النكاح حتى لايحل لها التزوج الا بعد المتاركة وانقضاء العدة والوطء بها لايكون زنا."[2]

اسی میں ہے:

(1)-فتاویٰ رضویہ،کتاب النکاح،۵/۱۵۴،۱۵۳.ملخّصاً.
(2)-درمختار،باب في المحرمات،۱/۱۸۸،مطبع مجتبائی،دهلی.

"تجب العدة بعد الوطء لا الخلوة للطلاق لا للموت من وقت التفريق أو متاركة الزوج وإن لم تعلم المرأة بالمتاركة في الأصح. اهـ."[1]

علامہ شامی قُدِّسَ سِرُّہٗ السامی نے فرمایا: "صاحب در مختار نے متارکہ کو خاوند کے ساتھ مختص کیا، علامہ زیلعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی متارکہ کو شوہر کے ساتھ مختص کیا اور فرمایا کہ "فسخ اور متارکہ کے درمیان بہت بڑا فرق ہے"۔ اور ایسا ہی بحر الرائق میں ہے، اور صاحب نہر الفائق متارکہ اور فسخ کے درمیان فرق بیان فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

بأن المتاركة في معنى الطلاق فيختص به الزوج أما الفسخ فرفع العقد فلا يختص به وإن كان في معنى المتاركة."[2]

امام زیلعی، صاحب در مختار، صاحب بحر الرائق اور صاحب نہر الفائق ان حضرات کے نزدیک متارکہ اور فسخ میں بہت بڑا فرق ہے اور متارکہ صرف مرد کے ساتھ خاص ہے عورت کا اس میں کوئی دخل نہیں۔

ان حضرات کے برخلاف امام خیر الدین رملی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ قول کیا کہ متارکہ اور فسخ میں کوئی فرق نہیں تو جس طرح فسخ میں عورت و مرد دونوں کا حق ہے، اسی طرح متارکہ میں بھی عورت و مرد دونوں کا حق ہے، یہ متارکہ صرف مرد کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔

چناں چہ ردالمحتار میں ہے:

"ورده الخير الرملي بأن الطلاق لا يتحقق في الفاسد فكيف يقال إن المتاركة في معنى الطلاق، فالحق عدم الفرق ولذا جزم به المقدسي في شرح نظم الكنز."[3]

علامہ شامی قُدِّسَ سِرُّہٗ السامی نے امام خیر الدین رملی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تائید کی کہ متارکہ اور فسخ کے درمیان کوئی فرق نہیں اور امام زیلعی کے بیان کردہ فرق کو امام خیر الدین رملی نے جو باعث اشکال ٹھہرایا وہ صحیح ہے۔

اب اقوال چوں کہ مختلف ہوگئے اس لیے ضروری ہے کہ اس میں تطبیق کی راہ تلاش کی جائے۔ چناں چہ اعلیٰ حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ ان مختلف اقوال میں تطبیق پیش کرتے ہوئے پہلے امام خیر الدین رملی اور علامہ شامی رحمہما اللہ تعالیٰ پر بطور تطفّل کچھ عرض کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "علامہ شامی نے جو خیر الدین رملی کی دلیل پیش کی ہے وہ دلیل خود ان کے خلاف ہے، نہ کہ ان کے موافق، جیسا کہ انھوں نے "منحة الخالق" میں اس کا ذکر کیا ہے"۔[4]

(1)-ایضًا، باب في المهر، ۱/۲۰۱، مطبع مجتبائی، دھلی.
(2)-ردالمحتار، باب في المهر، ۱/۳۵۲، دار احیاء التراث، بیروت.
(3)-ردالمحتار، باب في المهر، ۱/۳۵۲، دار احیاء التراث، بیروت.
(4)-فتاوی رضویه. کتاب النکاح، باب المحرمات، ۵/۳۰۳، ملخّصًا.

پھر امام خیر الدین رملی نے جو نہر الفائق کی عبارت کو باعث اشکال ٹھہرایا اس پر آپ کلام کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”**أقول:** وقول النهر إن المتاركة في معنى الطلاق، معناه أن المتاركة في الفاسد في معنى الطلاق في الصحيح فلايمسه ماذكر الرملي وايده الشامي.“

اس بحث کے بعد اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں:

فقہاے کرام کی عبارت سے جو اشکال پیدا ہوتا ہے کہ فسخ کا مرد اور عورت دونوں کو اختیار ہے، اگر چہ ایک دوسرے کی عدم موجودگی میں ہو، تاکہ گناہ سے اجتناب ہو سکے اور یہ آپس کا متارکہ قاضی پر تفریق کے وجوب کے منافی نہیں، بلکہ قاضی اس صورت میں دونوں میں تفریق کا حکم دے گا، تو اس سے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ عورت کو مطلقاً فسخ کا اختیار ہے، حالاں کہ مطلقاً عورت کو فسخ کا اختیار نہیں، بلکہ کہیں اختیار ہے اور کہیں نہیں۔

چناں چہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ رقم طراز ہیں:

”و أما الاستشكال بقولهم،كمافي الدر:يثبت لكل واحد منهما فسخه ولو بغير محضر من صاحبه دخل بها أو لا في الأصح خروجا عن المعصية فلا ينافي وجوبه بل يجب على القاضي التفريق بينهما.اهـ.“

اب چوں کہ اس میں اقوال مختلف ہو گئے ایک صورت میں لازم آرہا ہے کہ عورت کو مطلقاً فسخ کا اختیار ہے، حالاں کہ یہ ائمۂ جمہور کے خلاف ہے، تو اب اس میں تطبیق ضروری ہے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا **قُدِّسَ سِرُّہٗ** ان کے مابین تطبیق پیش فرماتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

مرد اور عورت دونوں کو فسخ کا اختیار اس صورت میں ہے، جب کہ نکاح ابتداءً ہی فاسد منعقد ہوا ہو جیسے بغیر گواہوں کے نکاح کیا یا منکوحہ کی ماں کو پہلے شہوت سے چھو چکا ہے — اور فقہاے کرام نے جو یہ کہا ہے کہ متارکہ کا حق صرف خاوند کو ہے وہ اس صورت میں ہے جب کہ ابتداءً نکاح صحیح ہوا ہو اور بعد میں فساد اس پر طاری ہوا ہو، اس صورت میں اکیلی عورت کو فسخ کا حق نہیں کیوں کہ یہ گناہ کا دفع کرنا نہیں بلکہ ثابت شدہ شرعی حق کا خاتمہ ہے۔ اس لیے خاوند کی طرف سے متارکہ ضروری ہے۔

چناں چہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ رقم طراز ہیں:

”**فأقول:** يتراءى لي والله تعالىٰ أعلم أن هذا فيما إذا وقع فاسدا كما إذا نكحها بلاشهود أو بعد ما مسّ أمها وذلك لأنه لم يثبت له اليد الشرعية عليها أصلاً وكان لكل منهما فسخه إزالةً للمعصية، وما ذكروا ههنا من تخصيص المتاركة بالزوج فهو فيما إذا طرأ الفساد فح لا تتفرد بالفسخ لأنه ليس دفعا بل رفع ليد شرعية ثبتت للزوج فلابد من متاركته والحكمة فيه أن لو جوزنا تفردها فيه بالفسخ لشاعت الفتن فكل امرأة تريد أن تفارق زوجها تقبل ابنه مثلاً بشهوة فيفسد النكاح فتفسخه مبتدءة وتنكح من شاءت وهذا باب يجب سده.اهـ.“[1]

مذکورہ بالا تفصیل سے امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ کی فقہی گہرائی وگیرائی کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ایک مختلف فیہ مسئلہ کو آپ نے اچھے طریقہ سے سلجھایا کہ تمام ائمہ کے اقوال اپنی اپنی جگہ صحیح بھی ہو گئے اور اختلاف بھی رفع ہو گیا۔

...☆☆☆...

(1)-فتاوی رضویہ، ۵/ ۳۰۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مختلف اقوال میں ترجیح

﴿۱﴾

زید سے ہندہ کا نکاح ہوا اور مہر نصف معجل اور نصف مؤجل ٹھہرا حسب رواج ہندہ کی رخصتی ہوگئی اور برضاے ہندہ وطی بھی واقع ہوئی بعدہ زید بد اطوار وبد خلق نکلا اور ہندہ سے بہت ایذا و اضرار کے ساتھ پیش آیا ان وجوہ سے ناراض ہوکر ہندہ اپنے باپ کے یہاں چلی آئی اور تا وصول مہر معجل اس کے پاس جانے سے انکار کیا، صورت مذکورہ میں ہندہ کو مہر معجل لینے تک حق منع نفس حاصل ہے یا نہیں اور منع کرنے سے ناشزہ ہوگی یا نہیں ؟

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ صورت مسئولہ کا پہلے مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے مطابق جواب تحریر فرماتے ہیں، اس کے بعد اس مسئلہ پر تفصیلی کلام فرماتے ہیں۔ جواب کا خلاصہ ملاحظہ کریں۔

صورت مستفسرہ میں ہندہ کو حق منع نفس حاصل ہے، اسے اختیار ہے جب تک مہر معجل وصول نہ کرلے، اپنے آپ کو تسلیم شوہر نہ کرے، اس منع کرنے سے ہندہ ناشزہ نہ ہوگی۔ پھر مذکورہ مسئلے کو کثیر جزئیات فقہیہ اور متعدّد اقوال علما وفقہا وائمۂ سلف وخلف سے ثابت فرمایا۔[1]

اب اس مسئلے پر ایک تفصیلی گفتگو ملاحظہ کریں:

مہر معجل وصول کرنے سے پہلے اگر وطی یا خلوت بہ رضاے عورت واقع ہوجائے تو اس صورت میں عورت کو حق منع نفس ومنع سفر حاصل رہے گا یا نہیں ؟ اس میں امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور آپ کے صاحبین امام ابو یوسف اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ کے مابین اختلاف پایا جاتا ہے۔

امام الائمہ سراج الامہ حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک صورت مذکورہ میں عورت کو حق منع نفس ومنعِ سفر دونوں حاصل رہے گا، وطی یا خلوت برضاے عورت اصلاً کسی کی مسقط نہیں اور صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ کے نزدیک صرف خلوت برضاے عورت واقع ہوجانا بھی حق منع نفس ومنع سفر دونوں کا مسقط ہے۔ مذکورہ دونوں قول کے

(۱)-فتاوی رضویہ، کتاب النکاح، باب المہر، ۵/ ٤٦٩، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

در میان تضاد ہے اور ایسا تضاد جس میں تطبیق بھی ممکن نہیں، تو اب لامحالہ ترجیح کی صورت اپنانی پڑے گی اور علماے کرام و فقہاے عظام کے متعیّن کردہ مرجّحات و علامات ترجیح پر نظر کرنی پڑے گی، جو قول ان علامات سے مزین ہو وہ راجح اور اس کا مقابل مرجوح قرار پائے گا۔

اب آئیے رسم مفتی و قواعد افتا میں امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی مہارت و وسعت نظر کی ایک جھلک ملاحظہ کریں۔ آپ نے مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو کئی وجہوں سے راجح ثابت فرما کر اس پر ایسے نفیس استدلالات پیش فرمائے جنھیں دیکھ کر یوں محسوس ہوتا ہے کہ مذہب صاحبین لائق توجہ بھی نہیں، چہ جائے کہ وہ مفتیٰ بہ ہو، البتہ امام ابوالقاسم صفّار علیہ رحمۃ الغفار نے دربارۂ سفر قول امام اور دربارۂ وطی قول صاحبین پر فتویٰ دیا اور بعض علما نے انھیں کا اتباع کرتے ہوئے اس مذہب کی طرف میل کیا۔ مگر آپ فرماتے ہیں:

اکثر اکابر ائمہ و علما و فقہا مذہب امام کو ترجیح دیتے اور اسی پر جزم و اعتماد کرتے ہیں اور متون جو کہ خاص نقل مذہب صحیح و معتمد کے لیے وضع کیے جاتے ہیں، علی العموم اسی پر ہیں۔

پھر آپ کثیر اقوال علما و فقہا پیش فرما کر تحریر فرماتے ہیں:

آخر یہ علماے محققین و عظماے مدققین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فتواے امام صفّار و اختیار بعض مشائخ سے غافل نہ تھے، اس کے باوجود قول امام پر جزم و اعتماد فرمانا اور قول صاحبین کا نام تک نہ لینا، اس بات کی صریح دلیل ہے کہ مذہب راجح قول امام ہے، نہ کہ قول صاحبین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین۔

اب ذیل میں وجوہ ترجیح ملاحظہ کریں:

(۱)— قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر متون کا اجماع ہے اور جو متون میں ہو اس کو ترجیح حاصل ہوتی ہے اس پر جو شروح و فتاویٰ میں ہو۔ چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"متون کہ خاص نقل مذہب صحیح و معتمد کے لیے وضع کیے جاتے ہیں علی العموم اس پر ہیں۔ فتاویٰ خیریہ میں ہے: "به صرحت المتون قاطبة" اور وقایہ و نقایہ و کنز و تنویر و در مختار کی عبارتیں سن چکے کہ انھوں نے تصریحًا مذہب صاحبین کی نفی فرمائی..... اسی طرح وافی و مختار میں بھی اسی پر اقتصار کیا اور در مختار میں صرف اسی مذہب پر دلیل قائم کی کما سبق نقله اور اقتصار و تعلیل دونوں دلیل اختیار و تعویل۔

ردالمحتار میں ہے: اقتصاره في المتن (یعنی تنویر الابصار) یفید ترجیحه .اھ.

طحطاوی میں ہے: الاقتصار علیه یدل علی اعتماده .اھ.

عقود الدر یہ میں ہے: التعلیل دلیل الترجیح .

اسی میں ہے: هو المرجح إذهو المحلی بالتعلیل .اھ."

(۲)— ملتقی الابحر وفتاوی امام قاضی خان میں قول امام کو مقدم رکھا گیا اور ان دونوں حضرات نے اپنے اپنے فتاوی میں اس بات کی صراحت کر دی ہے کہ وہ حضرات اس قول کو مقدم رکھیں گے جو ان کے نزدیک راجح واشہر واظہر ہو، اور صاحب ہدایہ نے اپنی کتاب میں قول امام کو مقدم رکھا اور اس کی دلیل کو اخیر میں بیان فرمایا اور صاحب ہدایہ کی یہ عادت مستمرہ ہے کہ قول مختار کی دلیل کو اخیر میں بیان فرماتے ہیں، اور نقل اقوال کے وقت غالباً قول قوی کو پہلے ذکر فرماتے ہیں، مذکورہ تفصیل کی روشنی میں بلا شبہہ قول امام کو ہی ترجیح حاصل ہوگی۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی زبانی سنیے:

"ملتقی الابحر میں —کہ بتصریح فاضل شامی متون معتمدہ فی المذہب سے ہے —قول امام کو مقدم رکھا اور اس پر حکم دے کر صاحبین کی طرف خلاف نسبت کیا، حیث قال: هذا قبل الدخول وکذا بعده خلافا لهما... اسی طرح فتاوی قاضی خان میں امام علامہ فقیہ النفس نے قول امام کی تقدیم کی اور وہ اسی قول کو مقدم کرتے ہیں جو اشہر واظہر ہو... امام برہان الدین فرغانی صاحب ہدایہ کی عادت مستمرہ ہے کہ استدلال کے وقت قول مختار کی دلیل اخیر میں لاتے ہیں تاکہ اقوال سابقہ کے دلائل سے جواب ہو جائے، اور نقل اقوال کے وقت غالباً قولِ قوی کو پہلے ذکر فرماتے ہیں تاکہ اول صحیح مسئلہ سمع متعلم میں آئے... یہاں انھوں نے (صاحب ہدایہ نے) مذہب امام کو پہلے نقل بھی کیا اور اسی کی دلیل کو مؤخر بھی لائے اور دلیل صاحبین کو برقرار بھی نہ رکھا تو بوجوہ عدیدہ ترجیح قول امام کا افادہ فرمایا"۔

پھر آپ نے مذکورہ بحث کی تائید و توثیق کے لیے دس حوالے بھی نقل فرمائے اور اخیر میں تحریر فرمایا:

"یہ علمائے محققین و عظمائے مدققین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین فتوائے امام صفار واختیار بعض مشائخ سے غافل نہ تھے، پھر قول امام ہی پر جزم واعتماد فرماتے ہیں، کوئی تو صاحبین کا نام تک نہیں لیتا اور اکثر متون کا یہی حال ہے، کوئی صاف وہ الفاظ بڑھاتا ہے، جس سے ان کے مذہب کی صریح نفی ہو جائے، کوئی صرف مذہب امام ہی پر دلیل قائم کرتا ہے، کوئی دلیل صاحبین سے جواب دیتا ہے، جنھوں نے وعدہ کیا کہ قول قوی کو مقدم لائیں گے وہ اس مذہب کی تقدیم کرتے ہیں، جنھوں

نے التزام کیا کہ دلیل معتمد کی تاخیر کریں گے وہ اسی کی دلیل پیچھے لاتے ہیں۔ غرض طرح طرح سے ترجیح و تصحیح مذہب امام کا افادہ فرماتے ہیں اور کبرائے ناظرین شُراح و محشین کہ مذکور ہوئے تقریر و تسلیم سے پیش آتے ہیں ناچار ماننا پڑے گا کہ ان سب کے نزدیک معتمد و مرجح و محقق و منقح مذہب امام ہے"۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔

(۳)— قوت دلیل: علامات ترجیح میں ایک اہم علامت قوت دلیل ہے مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں کسی کے لیے یہ اندازہ لگانا مشکل نہیں کہ قوت دلیل کس جانب ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں:

"اور قوت دلیل کہ مطالعۂ ہدایہ و کافی و اختیار و کفایہ وغیرہا سے واضح ہوتی ہے اس پر علاوہ"۔

(۴)— "علما تصریح فرماتے ہیں کہ مفتی مطلقاً قول امام پر فتوی دے اور قاضی عموماً مذہب امام پر فیصلہ کرے نیز فرماتے ہیں: قول امام سے عدول نہ کیا جائے گا اگرچہ مشائخ مذہب اس کے خلاف پر فتویٰ دیں جب تک کہ کوئی ضرورت مثل تعامل المسلمین یا اجماع المرجحین علی الخلاف کا تحقق نہ ہو جائے اور مسئلہ دائرہ میں ایسی کوئی ضرورت متحقق نہیں تو لامحالہ فتوی قول امام ہی پر ہوگا، ۱-منیہ ۲-سراجیہ ۳-محیط امام سرخسی ۴-فتاوی عالم گیری ۵-بحر الرائق ۶-نہر الفائق ۷-فتاوی خیریہ ۸-تنویر الابصار ۹-شرح علائی ۱۰-حاشیہ طحطاوی وغیرہا کتبِ معتمدہ میں اس امر کی تصریح ہے"۔

(۵)— کثرت مرجحین: مذکورہ بالا تفصیل سے پتا چلتا ہے کہ تقریباً بیسوں علما و فقہا نے قول امام کو راجح قرار دیا، جن میں صاحب ہدایہ اور امام قاضی خان جیسے جلیل القدر مرجّحین بھی شامل ہیں۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ رقم طراز ہیں:

"کثرت مفیدان و مسلّمان ترجیح جن میں ایک امام برہان الحق والدّین فرغانی صاحب ہدایہ ہیں، جن کی جلالت شان آفتاب نیم روز و ماہتاب نیم ماہ سے اظہر، ایک امام محقق علی الاطلاق کمال الدین ابن الہمام ہیں، جن کی نسبت علما کی تصریح کہ پایۂ اجتہاد رکھتے ہیں، یہاں تک کہ ان کے بعض معاصر انھیں لائق اجتہاد کہتے، حالاں کہ معاصرت دلیل منافرت ہے۔

ردالمحتار میں ہے: "قدمنا غير مرة أنّ الكمال من أهل الترجيح كما أفاده في قضاء البحر بل صرح بعض معاصريه بأنه من أهل الاجتهاد. اهـ."

ایک امام علامہ فقیہ النفس قاضی خان ہیں، جن کی نسبت علما فرماتے ہیں: ان کی تصحیح اوروں کی تصحیح پر مقدم ہے۔

غمز العیون والبصائر، شرح الاشباہ والنظائر میں ہے: ”في تصحيح القدوري للعلامة قاسم أن مايصححه قاضي خان من الأقوال يكون مقدما على ما يصححه غيره لأنه كان فقيه النفس.“ — اور فرماتے ہیں ان کی تصحیح سے عدول نہ کیا جائے۔

ردالمحتار میں ہے: ”کن علی ذکر مما قالوا لا یعدل عن تصحیح قاضي خان فإنه فقيه النفس.“

مذکورہ بالا تفصیلی گفتگو سے یہ بات آفتاب نیم روز کی طرح واضح و روشن و منقح ہو گئی کہ اقوال علما و فقہا کی روشنی میں قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو ترجیح حاصل ہے اور قول صاحبین رحمہما اللہ تعالیٰ مرجوح ہے۔ (1)

﴿۲﴾

کیا وکیل بالنکاح کو شرعاً اتنا اختیار ہے کہ وہ خود نکاح نہ پڑھائے بلکہ دوسرے سے نکاح پڑھوائے حالاں کہ اسے مطلقاً یا بہ صراحت دوسرے کو وکیل بنانے کی اجازت حاصل نہیں ہے، بغیر اس کے اگر اس نے دوسرے سے نکاح پڑھوایا تو مذہب صحیح پر وہ نکاح ہوگا یا نہیں، اگر ہوگا تو کیسا ہوگا؟

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ اس کا جواب تحریر فرماتے ہیں: ”وکیل بالنکاح کو شرعاً اتنا اختیار ہے کہ وہ خود نکاح پڑھائے، وہ دوسرے کو نکاح پڑھانے کی اجازت نہیں دے سکتا، جب تک کہ وہ ماذون مطلق یا صراحۃً دوسرے کو وکیل کرنے کا مجاز نہ ہو، بغیر اس کے اگر اس نے دوسرے سے نکاح پڑھوایا تو مذہب صحیح پر یہ نکاح تو ہوگا، لیکن یہ نکاح بلا اذن ہوگا، یعنی نکاح فضولی ہوگا اور نکاح فضولی کو مذہب حنفی میں باطل جاننا محض جہالت و فضولی بلکہ باجماع ائمۂ حنفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم یہ نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور اجازت اصیل پر موقوف رہتا ہے، اگر وہ اجازت دے تو نافذ ہو جائے اور رد کر دے تو باطل“۔ (2)

اس میں فقہاے کرام کے مختلف اقوال ہیں کہ وکیل بالنکاح شرعاً اگر دوسرے کو وکیل بنائے تو اس دوسرے وکیل کا عمل پہلے وکیل کی موجودگی میں جائز ہے یا نہیں؟

---

(1) - تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو رسالہ: ”البسط المُسجَّل في امتناع الزوجة بعد الوطى للمعجل“ مشمولہ فتاوی رضویہ، جلد: پنجم، ص: ۴۶۸ تا ۴۷۸، کتاب النکاح باب المھر.

(2) - ماحي الضلالة في أنكحة الهند و بنجاله، مشموله، فتاوی رضو يه، کتاب النکاح، ۵/ ۱۰۲، ۱۰۵.

صاحب خانیہ، صاحب قنیہ اور علامہ سید احمد طحطاوی رضی اللہ تعالیٰ عنہم فرماتے ہیں: ”دوسرے وکیل کا عمل پہلے وکیل کی موجودگی میں جس طرح بیع و شرا میں جائز ہے، اسی طرح نکاح، طلاق وغیرہ میں بھی جائز ہے“۔ ان کے قول کی بنیاد امام عصام کی روایت پر ہے۔

اس کے برخلاف محرر مذہب حضرت امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت مبسوط میں یہ ہے کہ ”خود وکیل کی موجودگی میں دوسرے وکیل کی بات معتبر نہیں، نکاح و طلاق میں — برخلاف بیع و شرا کے کہ اس میں دوسرے وکیل کا عمل جائز ہے پہلے وکیل کی موجودگی میں بھی“۔ چناں چہ ردالمحتار میں علامہ رحمتی و علامہ حموی کے حوالے سے اصل (مبسوط) میں ذکر شدہ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا کلام نقل کیا ہے کہ نکاح میں خود وکیل کی موجودگی میں وکیل کے وکیل کی بات معتبر نہیں، بیع کا معاملہ اس کے برخلاف ہے۔[1]

صاحب غمز نے ولوالجیہ سے یوں نقل کیا ہے کہ اگر کسی نے کسی کو اپنا وکیل بنایا اور وکیل نے کسی دوسرے کو اپنا وکیل بنادیا اور دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں عمل کیا تو ایسی صورت میں اگر بیع و شرا کا معاملہ ہے تو جائز ہے اور اس کے علاوہ دیگر امور مثلاً عدالتی مطالبہ، نکاح، طلاق وغیرہ ہوں تو جائز نہیں۔[2]

امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اصل میں ذکر کیا ہے کہ اگر دوسرا وکیل پہلے وکیل کی موجودگی میں عمل کرے تو بیع و شرا کے علاوہ میں جائز نہیں ہے اور یہی صحیح ہے۔

چناں چہ غمز عیون البصائر میں ہے:

”وذكر محمد في الأصل أنه لا يجوز فإنه قال إذا فعل الثاني بحضرة الأول لم يجز إلا في البيع والشراء وهو الصحيح. اهـ.“[3]

اب جب کہ اقوال علما مختلف ہوگئے تو اس میں تطبیق کی صورت اپنائی جائے گی اگر ممکن ہو، اور مسئلۂ دائرہ میں تطبیق ممکن نہیں تو لا محالہ ترجیح کی صورت اپنانی پڑے گی۔ اب اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی فقہی گہرائی اور اصول افتا و رسم المفتی پر مہارت کا نمونہ ملاحظہ کیجیے اور نگاہوں کو ضیا بخشیے۔

(1)-ردالمحتار، باب الولي، ٢/ ٣٠٠.

(2)-غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، كتاب الوكالة، ٢/ ١١.

(3)-غمز عيون البصائر شرح الأشباه والنظائر، كتاب الوكالة، ٢/ ١٠٤.

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ ارشاد فرماتے ہیں: جب امام محمد رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ نے اس مسئلے کو اصل (مبسوط) میں بیان فرمادیا اور اس کی تصحیح بھی کردی گئی تو اب اس کے خلاف جو روایتیں ہیں وہ ختم ہوگئیں اور نادر روایت ساقط و مضمحل ہوگئی؛ کیوں کہ یہ بات مسلمہ ہے اور اسباب ترجیح میں سے ایک اہم سبب ہے کہ جب اصول کی روایات کی تصحیح ہوجائے تو اس صورت میں باقی تمام روایات ساقط و ناقابل احتجاج قرار پاتی ہیں لہٰذا مسئلۂ دائرہ میں جب امام محمد رحمۃ اللہ تعالٰی علیہ سے مبسوط میں ایک روایت اس مسئلے کے تعلق سے مذکور ہے اور اس کی تصحیح بھی کردی گئی ہے تو لامحالہ ترجیح اسی قول کی ہوگی اور اس کے خلاف تمام روایتیں ساقط الاعتبار ہوں گی۔

چناں چہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ تحریر فرماتے ہیں:

”فاذا كان هذا هو مفاد الأصل وقد ذيل بالتصحيح فانقطع الخلاف واضمحلت الرواية النادرة وسقط مافي الخانية، فكيف بمافي القنية وإن ايّده العلامة الطحطاوي وتركه العلامة البحر في البحر والمحقق العلائي في الدر مستشكلاً ولا غرو، فقد شهدت كلماتهم رحمهم الله تعالیٰ أنهم لم يطلعوا إذ ذاك على كلام الأصل أصلاً حيث لم يلموا به الماما ولا اشموا منه اشماما.“[1]

اخیر میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں کہ ”ترجیح اسی قول کو ہے کہ وکیل کی موجودگی میں دوسرے وکیل کا عمل اگر بیع و شرا میں ہو تو جائز ہے اور اگر نکاح و طلاق میں ہو تو جائز نہیں، لیکن اس کے باوجود وہ نکاح مذہب راجح پر صحیح ہے یہ اور بات ہے کہ یہ نکاح، نکاح فضولی ہے، جو کہ اجازت اصیل پر موقوف ہے۔ اگر وہ اجازت دے دے تو نکاح درست و صحیح ہے اگر رد کردے تو نکاح باطل ہے اور یہی مذہب راجح اور جمہور علماے کرام کا مذہب ہے“۔

﴿۳﴾

امان اللہ نے اپنی دختر ہندہ کا نکاح سید فضل حسین سے کردیا، رخصتی بھی ہوگئی اور عورت ایک سال تک اپنے شوہر کے یہاں رہی اور ہم بستری بھی ہوئی، پھر وہ باپ کے یہاں آئی، اسی اثنا میں امان اللہ اور سید فضل حسین کے درمیان کچھ رنجش پیدا ہوگئی، فضل حسین نے اپنی منکوحہ کو اپنے گھر لے جانا چاہا، امان اللہ نے جانے نہ دیا، اس طرح قسم قسم کے تنازع پیدا ہوگئے، نوبت یہاں تک پہنچی کہ امان اللہ نے طلاق کا جھوٹا دعویٰ کردیا، مگر حاکم نے اس

(1)- فتاوی رضویه، كتاب النكاح، ۵/ ۱۰۴، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

کا جھوٹ ظاہر ہوجانے کی وجہ سے اس دعوی کو خارج کردیا، اس کے بعد سید فضل حسین اپنے گھر پر تھا کہ وہاں کے تھانے دار سے اس کی مخاصمت ہوگئی، تھانے دار نے عناداً فضل حسین کو پاگل خانہ میں بھیج دیا، اس درمیان امان اللہ نے موقع پاکر بربنائے پاگل پن حاکم کے پاس مقدمہ دائر کرکے نکاح ثانی کی اجازت طلب کی، حاکم ہندو تھا، اس نے پاگل پن کی وجہ قائم کرکے نکاح ثانی کی اجازت دے دی۔ امان اللہ نے اجازت سے دس دن بعد نکاح ثانی کردیا جسے اب کئی سال گزر گئے۔ آیا اس صورت میں ہندہ کا نکاح ثانی بربنائے مجنونیت فضل حسین جائز ہوا یا نہیں اور کیا جنونِ شوہر کے باعث عورت کو تفریق کرانے کا اختیار حاصل ہے؟

اس مسئلہ میں کہ جنونِ شوہر کے باعث تفریق کا حق حاصل ہوتا ہے یا نہیں، ہمارے ائمہ کرام سے دوطرح کے قول مروی ہیں۔ ایک قول کے مطابق تفریق کا حق ہوتا ہے اور یہ قول ہے محرر مذہب حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا اور دوسرا قول ہے حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ اور بقیہ جملہ علمائے کرام کا کہ اس صورت میں ہرگز تفریق کا حق نہ ہوگا۔

جب اقوال مختلف ہوگئے تو وجوہ ترجیح پر نظر کرنا ضروری ہے، تاکہ تضاد سے بچا جا سکے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے پہلے دوسرے قول کو ذکر فرمایا، جو آپ کے نزدیک راجح ہے اور اس کو تقریباً پچیس ۲۵ر کتب معتمدہ کے حوالوں اور جزئیات سے مدلل و مبرہن فرمایا۔ اس کے بعد اس قول کے سات وجوہ ترجیح کا ذکر فرمایا۔ پہلے صورت مسئولہ کا حکم ملاحظہ کریں۔

آپ فرماتے ہیں: ''صورت مستفسرہ میں ہندہ کا نکاح ثانی جو اس نے اپنے شوہر اول کی زندگی میں بغیر وقوع طلاق کے دوسرے سے کرلیا، بالاتفاق ناجائز و مردود و باطل ہے اور ہندہ کے حاکم کی اجازت باطل و مطرود۔ ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور ان کے اعظم اصحاب امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذہب پر تو اس بیہودہ نکاح کے عدم جواز اور عورت کا اب تک بدستور شوہر اول کی زوجیت میں باقی رہنا، آفتاب نیم روز سے زیادہ روشن ہے۔ کیوں کہ ہمارے امام کے مذہب میں جنونِ شوہر کے باعث عورت کو ہرگز کسی وقت تفریق کرانے کا اختیار حاصل نہیں ہوتا، اور یہی امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا مذہب ہے اور اسی مذہب کو کثیر وجوہ سے ترجیح حاصل ہے، اور اسی مذہب کو تمام متون مذہب مثلاً: کنز، وافی، وقایہ، نقایہ، مختار، اصلاح، تنویر الابصار اور ملتقی الابحر وغیرہا میں اختیار فرمایا۔ اور اسی مذہب کی دلیل کو عامۂ شروح معتمدہ مثلاً: ہدایہ، کافی، تبیین الحقائق، اختیار، اور فتح القدیر وغیرہا میں مرجّح قرار دیا۔ اور اسی مذہب کو اکثر کتب فتاویٰ نے اختیار کیا اور اسی مذہب کو امام اجل قاضی خان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنے

فتاوی میں مقدم رکھا اور وہ اسی قول کو مقدم رکھتے ہیں جو ان کے نزدیک راجح اور معتمد ہو، اسی کو علامہ ابراہیم حلبی نے ''ملتقی الابحر'' میں مقدم کیا، اور وہ اسی قول کو مقدم رکھتے ہیں جو ان کے نزدیک مؤید ہو، اسی کو خانیہ اور خزانۃ المفتین میں اپنا مذہب لکھا''۔

اس سے آگے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے کچھ جزئیات پیش کیے جن سے اس مذہب کی بھرپور تائید ہوتی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

''امام علامہ فخر الدین زیلعی نے شرح کنز الدقائق پھر امام محقق علی الاطلاق کمال الدین محمد بن الہمام نے شرح ہدایہ میں اس عظیم وجلیل تحقیق کے ساتھ ہمارے اس مذہب کی تائید و توثیق اور قول خلاف کی تضعیف و تزییف فرمائی کہ اصلاً گنجائش کلام باقی نہ رکھی... اور اکثر کتب مذہب میں تو اس پر ایسا جزم قطعی فرمایا کہ قولِ خلاف کا نام تک نہ لیا، میں یہاں صرف چند کتابوں کی عبارتیں نقل کرتا ہوں۔

وقایہ، نقایہ اور اصلاح تینوں کتابوں میں ہے:

''لا يتخير أحدهما بعيب الآخر.''[1]

کنز الدقائق میں ہے:

''لم يتخير أحدهما بعيب.''[2]

ملتقی الابحر اور اس کی شرح مجمع الانہر میں ہے:

''لا خيار لها إن وجدت المرأة به أي بالزوج جنوناً.''[3]

اختیار شرح مختار میں ہے:

''الحاصل إذا كان بأحد الزوجين عيب فلا خيار للآخر إلا في الجب والعنة والخصى.''[4]

---

(1)-مختصر الوقاية في مسائل الهداية، كتاب الطلاق، ٧٠، ٧١.

(2)-كنز الدقائق، باب العنين، ١٣٧.

(3)-مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر، ١/ ٤٦٣، بيروت.

(4)-الاختيار لتعليل المختار، فصل فى العيوب...، ٣/ ١١٥.

خزانۃ المفتین و فتاوی امام قاضی خان میں ہے:

"حق الفسخ بسبب العيب عندنا لا يثبت في النكاح فلا ترد المرأة بعيب ما و إن وجدت المرأة زوجها مجنونا أو به جذام، أو برص ليس لها حق الفرقة .ملخّصًا."[1]

تنویر الابصار اور اس کی شرح در مختار میں ہے:

"لا يتخير أحد الزوجين بعيب الآخر ولو فاحشا كجنون."[2]

فقیر کی اس اجمالی تقریر سے واضح ہوگیا کہ ہمارا یہ مذہب کتنی وجوہ کثیرہ سے ترجیح رکھتا ہے۔ اھ۔[3]

اتنی تفصیل کے بعد جس سے مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا راجح و معتمد ہونا اظہر من الشمس ہے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ العزیز اس مذہب کی وجوہِ ترجیح بیان فرماتے ہیں، اور سات طریقے سے مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو راجح قرار دیتے ہیں، ان وجوہ کو خود اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی زبانی دل نشیں اسلوب بیان میں ملاحظہ کریں، آپ تحریر فرماتے ہیں:

اولاً: خود یہی کہ وہ مذہب امام ہے اور مذہب امام، امامِ مذاہب جس سے عدول ہرگز جائز نہیں، إلا لضرورة ضعف دليله أو تعامل بخلافه كما نصوا عليه وقد أوضحناه في فتاوانا.

ثانیاً: یہی امام ابویوسف، اعظم ارکان مذہب کا قول ہے، علما تصریح فرماتے ہیں: کہ " بعد ارشاد امام اعظم، قول امام ابویوسف مرجح و مقدم ہے "۔

در مختار میں ہے:

"ياخذ القاضي كالمفتي بقول أبي حنيفة على الاطلاق ثم بقول أبي يوسف ثم بقول محمد. -الخ-"[4]

---

(1)-فتاویٰ قاضي خان، فصل الخيارات التي تتعلق بالنكاح، ١/١٨٧.
(2)-الدر المختار شرح تنوير الأبصار، باب العنيين، ١/٢٧٤.
(3)-فتاوی رضویه، کتاب الطلاق، ٥/٦٨٨-٦٨٩.
(4)-الدر المختار، كتاب القضاء، ٢/٧٢.

ثالثًا: اس پر اجماع متون، جن کی جلالت شان کو کوئی کتاب نہیں پہنچ سکتی۔ کما نصوا علیه قاطبة و حققناه في كتاب النكاح من فتاوانا.

رابعًا: تظافر شروح کہ بتصریح علما فتاوی پر مقدم ہیں، و سيأتي عن الغمز.

خامسًا: اس پر جزم و اعتماد کرنے والوں کی کثرت—امداد الفتاح و ردالمحتار و عقود الدریہ میں ہے:

"القاعدة أن العمل بما عليه الأكثر."[1]

سادسًا: اس کے مرجح و مختار رکھنے والوں کی جلالت و عظمت جن میں مثل برہان الدین صاحب ہدایہ و امام قاضی خان و امام محقق علی الاطلاق وغیرہم اجلۂ ائمۂ اعلام ہیں۔

علما فرماتے ہیں:

"امام قاضی خاں کی ترجیح اوروں کی ترجیح پر مقدم ہے۔"

اور فرماتے ہیں:

"اس سے عدول نہ کیا جائے کہ فقیہ النفس ہیں۔" کما في ردالمحتار، وغیرہ.

سابعًا: قوت دلیل کہ بعد ملاحظہ تبیین الحقائق و فتح القدیر آفتاب کی طرح واضح ہو جاتی ہے۔ اھ۔[2]

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں مذہب امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا راجح ہونا سب پر عیاں ہے اور اس میں کلام کی کوئی گنجائش نہیں۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ امام محمد علیہ الرحمۃ کے قول کی طرف متوجہ ہوئے، جس کا مرجوح ہونا ظاہر ہو چکا۔ آپ پہلے حاوی قدسی کا رد کر رہے ہیں، جنھوں نے اس مقام پر کہا: "ہم مذہب امام محمد کو لیں گے"۔ آپ فرماتے ہیں: حاوی قدسی کا یہ کہنا کہ "امام محمد کے قول کو لیں گے"، یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ انھوں نے امام ابو یوسف کی ایک شاذ روایت جو کہ مذہب معتمد اور تمام متون و شروح و فتاویٰ کے خلاف ہے کہ "جمعہ کے روز استوائے شمس کے وقت نفل مکروہ نہیں کیوں کہ اس دن آگ شعلہ زن نہیں ہوتی" کے متعلق علیہ الفتوی کہہ دیا، حالاں کہ وہ روایت شاذ ہے، اس

(1)-العقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، كتاب الحظر والإباحة، ٢/٣٥٦.

(2)-فتاوی رضویه، کتاب الطلاق، الرجعي البائن، ٥/٦٨٩، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

پر فتویٰ نہیں۔ علامہ سید احمد حموی نے غمز العیون میں فرمایا: ” حاوی قدسی کا یہ دعویٰ کرنا کہ اس پر فتویٰ ہے، اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ تصحیح شدہ ہو اور مذہب معتمد علیہ ہو، یہ کیسے ہو سکتا ہے جب کہ تمام اصحاب متون و شروح اس کے خلاف پر قائم ہیں“۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

”**أقول**: فثبتت بحمدالله أن قول الحاوي القدسي بقول محمد هنا به ناخذ كما نقله عنه في الهندية إنما هو كقوله أيضا لرواية شاذة عن أبي يوسف مخالفة للمذهب المعتمد المجمع عليه بين المتون والشروح والفتاوى،وهي عدم كراهية النفل يوم الجمعة عند الاستواء ، لأن النار لاتُسعر فيه، ان عليه الفتوى، كما نقله في الأشباه عن الحلية عن الحاوى.

قلت: والمراد هو هذا اعني الحاوي القدسي فقد رأيت التصريح به في الحلية قال العلامة السيدالحموي في غمزالعيون: مجرد دعوى الحاوي أن الفتوى عليه لايقتضي أنه المصحح المعتمد في المذهب كيف وأصحاب المتون قاطبة والشروح ماشون على قولهما (يعنى الطرفين رضى الله تعالىٰ عنهما)ومشي أصحاب المتون تصحيح التزامي على أن مافي المتون والشروح مقدم على مافي الفتاوى“ .اهـ.[1][2]

اس اقتباس سے مزید اس بات کی وضاحت ہو گئی کہ حضرت امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب مفتی بہ اور راجح نہیں ہے، بلکہ وہ مرجوح ہے اور راجح اور معتمد علیہ، امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کا مذہب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ ” جنونِ شوہر کے باعث عورت کو تفریق کا اختیار ہرگز حاصل نہ ہو گا اور جب تک شوہر اس کو طلاق نہ دے دے تب تک وہ عورت دوسرے سے نکاح نہیں کر سکتی ہے اگر کرے گی تو وہ نکاح نہیں، بلکہ اس صورت میں جو ہم بستری ہو گی، وہ زنائے خالص ہو گی، اس لیے عورت کو فوراً اس سے جدا ہو جانا فرض ہے“۔

***

(1)-غمزعيون البصائر شرح الأشباه والنظائر،۲۳۸/۳،القول في أحكام الجمعة، ادارة القرآن، كراتشي.
(2)-فتاوى رضو يه، كتاب الطلاق،٦٨٩/٥.

فقہی تبحر اور وسعت نظر

(۱)

ہندہ بالغہ، باکرہ کا نکاح اس کے ولی نے اپنی اجازت سے زید کے ساتھ کر دیا، ہندہ کو معلوم تھا کہ اس کا نکاح زید کے ساتھ ہونے والا ہے، لیکن اس نے خاص اپنی زبان سے اجازت نہیں دی تو اس صورت میں ہندہ کا نکاح زید کے ساتھ جائز ہو گا یا نہیں ؟

اس سوال کے جواب میں اگر تھوڑی تفصیل سے کام نہ لیا جائے تو سائل مکمل طور سے مطمئن نہیں ہو پائے گا۔کیوں کہ ولی دو طرح کے ہوتے ہیں: ایک ولی اقرب، اور ایک ولی ابعد، اور صورت دائرہ میں کون سا ولی مراد ہے ؟ پھر یہ تفصیل کہ کس ولی کے سامنے کنواری لڑکی کا سکوت اذن ہے اور کس کے سامنے اس کا سکوت اذن نہیں ؟ اور اگر بلا اذن لڑکی کے نکاح پڑھا دیا جائے تو وہ کون سا نکاح ہو گا ؟ نافذ ہو گا، یا نہیں ؟ اگر ہو گا تو فوراً، یا اس کے لیے کسی اور فعل کی ضرورت ہے ؟

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہُ العزیز نے انھیں چیزوں کے مد نظر جواب کو ایسے نفیس پیرایے میں بیان فرمایا، جس سے مسئلہ کے تمام مثبت و منفی پہلو سامنے آ گئے اور اس سے بلاشک و شبہہ سائل کو اطمینان حاصل ہو جائے گا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے جس فقہی تبحر اور وسعت علمی سے اس مسئلہ کی وضاحت فرمائی، یقیناً وہ قابل مطالعہ اور دل نشیں ہے۔آپ نے ارشاد فرمایا: ’’اس مسئلہ میں اصل یہ ہے کہ عاقلہ، بالغہ عورت پر کسی کو ولایت جبریہ حاصل نہیں اور نکاح سے پہلے عورت سے اجازت لے لینا مسنون ہے۔اور اگر اس سے اجازت لیے بغیر نکاح کر دیا تو یہ نکاح بھی ہو جائے گا البتہ وہ نکاح فضولی ہو گا اور اس صورت میں عورت اگر اس نکاح کو جائز کر دے تو جائز ہو جائے گا۔ ہاں! دوشیزہ عورت کا سکوت بھی اذن ہے — قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: ’’إذنها صماتها.‘‘[1] لیکن اس کا سکوت اذن اسی وقت ہے جب خود ولی اقرب یا اس کا

(1)-المعجم الكبير للطبراني، حديث:١٠٧٤٦، باب في الولي، ١٠/٣٧٣.

وکیل یا فرستادہ نکاح کرنے کی اس سے اجازت حاصل کرے اور یہ بھی شرط ہے کہ جس سے نکاح ہو رہا ہے عورت اسے پہچانتی بھی ہو، ورنہ بلا استیذان ولی کے محض اس جاننے پر کہ میرا نکاح فلاں کے ساتھ کیا جائے گا، اس کا خاموش رہنا اذن نہیں۔ کیوں کہ اذن و علم میں آسمان و زمین کا فرق ہے۔ یہاں تک کہ اگر ولی اقرب ہوتے ہوئے ولی ابعد اذن لے اور دوشیزہ سکوت کرے تو یہ سکوت ہرگز اذن نہ ٹھہرے گا اور جہاں بالکل استیذان ہی نہ ہو محض واقفیت پر خاموشی کیوں کر اجازت ہو سکتی ہے''؟[1]

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ السامی نے اسے فقہی جزئیات سے مزین فرمایا۔ چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

در مختار میں ہے:

''لاتجبر البالغة البكر على النكاح ؛ لانقطاع الولاية بالبلوغ، فإن استاذنها هو أي الولي وهو السنة أو وكيله أو رسوله، فسكتت عن رده مختارة فهو إذن أي توكيل، إن علمت بالزوج لتظهر الرغبة فيه أوعنه ولو في ضمن العام كجيرا ني أو بني عمي لو يحصون وإلا لا . فإن استاذنها غير الأقرب كأجنبي أو ولي بعيد فلا عبرة بسكوتها .اهـ.''[2]

''وفي ردالمحتار عن البحر عن المحيط إن زوجها بغير استئمار فقد أخطأ السنة وتوقف على رضاها .اهـ. وفيه قوله لويحصون عبارة الفتح وهم محصورون معروفون لها .اهـ.''[3]

پس صورتِ دائرہ میں اگر ولی اقرب نے مذکورہ طریقہ سے ہندہ سے اجازت طلب کی اور ہندہ نے سکوت کیا جب تو یہ نکاح خود ہی جائز و نافذ ہو جائے گا کیوں کہ دوشیزہ کا سکوت بھی اذن ہے اور اگر ولی اقرب کے علاوہ کسی اور نے اجازت مانگی اور عورت نے سکوت کیا تو اس صورت میں نکاح فوراً نافذ نہ ہوگا مگر باطل بھی نہ ہوگا، البتہ وہ نکاح فضولی ہوگا، اگر وہ عورت قولاً یا فعلاً رد کر دے تو نکاح باطل ہو جائے گا۔ اور اگر قولاً یا فعلاً یا سکوتاً اجازت دے دے تو وہ نکاح جائز و نافذ ہو جائے گا''۔[4]

---

(1)-فتاوی رضویہ، كتاب النكاح، باب الولي، ۵/ ۳۴۴، ۳۴۵، ملخّصًا.

(2)-درمختار، باب في الولي، ۱/ ۱۹۱، ۱۹۲.

(3)-ردالمحتار، باب في الولي، ۲/ ۲۹۸، ۳۰۰.

(4)-فتاوی رضویہ، كتاب النكاح، باب الولي، ۵/ ۳۴۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اس صورت میں رد و جواز کی پانچ صورتیں ذکر کر کے اس کی مختصراً وضاحت بھی فرمادی۔

آپ فرماتے ہیں: ”رد کی دو صورتیں ہیں:

ایک رد قولی: وہ یہ کہ خبر نکاح سن کر عورت صاف کہہ دے کہ میں نے اس نکاح کو رد کر دیا یا مجھے منظور نہیں یا میں نکاح کرنا ہی نہیں چاہتی یا اور کوئی کلمہ ان کے مثل۔

رد فعلی: یہ کہ مثلاً ہاتھ ہلا دے کہ میں راضی نہیں یا اور کوئی حرکت ایسی کرے جس سے اس نکاح سے حقیقۃً نفرت و ناراضی ظاہر ہو۔

اجازت کی تین صورتیں:

پہلی اجازت قولی: یہ کہ میں راضی ہوئی، یا مجھے پسند ہے، یا خدا مبارک کرے، یا بہتر ہوا، یا اس کی مثل اور الفاظ۔

دوسری **اجازت فعلی:** مثلاً بلا جبر و اکراہ شوہر کے یہاں رخصت ہو کر جانا، یا خلوت میں اپنے پاس اسے آنے دینا، یا اس سے مہر یا نفقہ طلب کرنا، یا اور کوئی فعل کہ رضامندی کی دلیل ہو۔

تیسری **اجازت سکوتی:** یہ کہ خود ولی اقرب یا اس کا رسول یا ایک ثقہ، پرہیز گار یعنی جس کی عدالت و وثاقت معلوم ہو، یا دو مستور الحال یعنی جن کا کوئی فسق معلوم نہ ہو، نکاح ہو جانے کی عورت کو خبر دیں اور وہ شوہر کو پہچانتی ہو اور باپ، دادا کے علاوہ نے نکاح کیا ہو تو مہر میں کمی فاحش نہ کی ہو اور شوہر اس کا کفو بھی ہو، اس صورت میں عورت خبر نکاح سن کر خاموش رہے تو یہ خاموشی بھی اجازت تصور کی جائے گی۔ غرض کہ یہ پانچ صورتیں ہیں دو رد کی کہ ان کے وقوع سے نکاح باطل ہو جائے گا اور تین اجازت کی کہ ان کے وقوع سے نکاح نافذ ہو جائے گا، اور جب تک ان پانچ صورتوں میں سے کوئی صورت واقع نہ ہو، بدستور موقوف رہے گا“۔ ملخّصًا۔[1]

اتنی تفصیل کے بعد اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ السامی ارشاد فرماتے ہیں:

”أتقن هذا التحرير فإنك لا تجده بهذا التحبير في غير هذا التقرير والحمد لله الهادي القدير.“[2]

(1)-فتاوى رضويه، باب الولي، ٥/ ٣٤٥، ٣٤٦، ملخّصًا، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاوى رضويه، باب الولي، ٥/ ٣٤٦، ملخّصًا.

مذکورہ بالا جملہ کس قدر آپ کے فقہی تبحر اور وسعت علمی پر دلالت کر رہا ہے یہ اہل علم پر مخفی نہیں۔

اتنی وضاحت و تفصیل پر بھی آپ نے اکتفانہ کیا بلکہ آپ نے ان ساری بحثوں کو کتب معتمدہ کے جزئیات سے مدلل و مبرہن فرمادیا۔ ذیل میں چند جزئیات نقل کر رہا ہوں:

در مختار میں ہے:

”لو بلغها، فردت ثم قالت رضيت لم يجز لبطلانه لأن الغالب إظهار النفرة عند فجأة السماع.[1]

قال ط: أي فيحتمل أنها نفرت من النكاح عند إعلامها به فيبطل العقد ولا يلحقه الرضا. اهـ.[2]

وفي الدر أيضًا: زوجها وليها وأخبرها رسوله أو فضولي عدل فسكتت فهو إذن أي إجازة إن علمت بالزوج. اهـ. ملخّصًا.[3]

قال الشامي: الشرط في الفضولي العدالة اوالعدد فيكفي إخبار واحد عدل أو مستورين.[4]

قال في الدر: فإن استاذنها غير الأقرب فلابد من القول كالثيب أو ماهو في معناه من فعل يدل على الرضا كطلب مهرها ونفقتها ودخوله بها برضاها وقبول التهنية ونحو ذلك.[5]

وفي ردّ المحتار: عن البحر عن الظهيرية لو خلا بها برضاها عندي أن هذا إجازة. اهـ.[6]

وفي البزازية: ”الظاهر أنه إجازة. اهـ.“[7]

(1)-درمختار، باب الولي، ١/١٩٢، بيروت.

(2)-حاشية الطحطاوى على الدر المختار، باب الولي، ٢/٢٩، بيروت.

(3)-درمختار، باب الولي، ١/١٩١، بيروت.

(4)-ردالمحتار، باب الولي، ٢/٢٩٩، بيروت.

(5)-درمختار، باب الولي، ١/١٩٢، بيروت.

(6)-ردالمحتار، باب الولي، ٢/٣٠١، بيروت.

(7)-فتاوى رضويه، كتاب النكاح، باب الولي، ٥/٣٤٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

مذکورہ بالا تفصیل سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے فقہی تبحر اور وسعت نظر کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے آپ نے دلائل و براہین کی روشنی میں صورت مستفسرہ کی جو نفیس وضاحت و تحقیق پیش فرمائی وہ یقیناً آپ کے ہی قلم حق رقم کا حصہ ہے۔ذلك فضل الله یو تیه من یشاء.

﴿۲﴾

ولی اقرب کی غیبت میں ولی ابعد نکاح کر سکتا ہے۔ اب یہاں غیبت سے کیا مراد ہے؟ کیوں کہ غیبت کی تفسیر میں علمائے کرام کے متعدّد اقوال ہیں۔ بعض حضرات کا قول ہے: "غیبت اسی وقت معتبر ہے جب مدت، مدت قصر کی ہو"۔ بعض حضرات کا قول ہے: غیبت سے مراد یہ ہے کہ ولی اقرب کی رائے اور خبر معلوم کرنا دشوار ہو۔ اور بعض حضرات نے اس کی تفسیر میں کہا ہے: "غیبت سے مراد یہ ہے کہ ولی اقرب ایسے شہر میں ہو جہاں قافلہ سال میں صرف ایک مرتبہ جاتا ہو"۔ اگر یہ صورتیں ہیں تو وہ غیبت غیبتِ منقطعہ ہے، اس صورت میں ولی ابعد کو اختیار ہے کہ وہ نکاح کرادے اقرب کی اجازت کے بغیر۔

اب سوال یہ ہے کہ ان میں سے کس صورت پر فتویٰ ہے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اس مسئلے کا جو شاندار حل پیش کیا ہے وہ واقعی آپ کے فقہی تبحر اور وسعت نظر کا کرشمہ ہے۔ آپ یہ فرمانے کے بعد کہ "بعض حضرات نے اول پر فتویٰ دیا اور بعض نے تیسری صورت کو اختیار کیا اور بعض حضرات نے ایک ماہ کی مسافت کو غیبت کے لیے لازم گردانا اور حضرت امام سغدی نے ولی اقرب کی ولایت ختم ہونے اور ولی ابعد کے لیے اس ولایت کے ثبوت کے لیے ولی اقرب کا مفقود الخبر ہونا ضروری قرار دیا اور امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس میں دو روایتیں ہیں ایک میں بیس منزل اور ایک روایت کے مطابق پچیس منزل کی مسافت ضروری ہے"۔ فرماتے ہیں: "غیبت سے مراد یہ ہے کہ اگر ولی اقرب کا انتظار کیا جائے تو جس نے پیغام نکاح دیا ہے اور وہ کفو بھی ہے، ہاتھ سے جاتا رہے گا، تو یہ غیبت، غیبت منقطعہ کہلائے گی اور ولی ابعد کے لیے نکاح کر دینا جائز ہوگا، کیوں کہ اگر مدار مسافت کو قرار دیا جائے تو اس صورت میں کہ ولی اقرب شہر ہی میں روپوش ہو اور اس کا پتا نا معلوم ہو یا اس تک رسائی نہ ہو سکتی ہو تو ولی ابعد کو ولایت حاصل نہیں ہونی چاہیے حالاں کہ اس صورت میں بھی ولی ابعد کو ولی اقرب کے تصرفات حاصل ہو جاتے ہیں، کیوں کہ اس صورت میں بھی اس کا انتظار باعث فوت کفو ہے تو معلوم ہوا کہ مدار، فوت کفو ہے اور یہ جس صورت میں بھی متحقق ہو وہ صورت، صورتِ غیبتِ منقطعہ ہے"۔

چناں چہ آپ آگے رقم طراز ہیں:

"مگر اصح التصحیحین وارجح الترجیحین وماخوذ ومعتمد علیہ یہی ہے کہ جب اس کی رائے لینے تک کفو حاضر انتظار نہ کرے اور اس پر اٹھا رکھنے میں یہ موقع ہاتھ سے جاتا ہے تو غیبت غیبتِ منقطعہ ہے یہاں تک کہ اگر ولی اقرب شہر ہی میں روپوش ہو اور پتا نہ معلوم ، یا رسائی نہیں اور انتظار باعث فوت کفو ہو، تو غیبت منقطعہ سمجھی جائے گی اور ولی بعید کو جو مراتب ولایت میں اس اقرب کے متّصل ہے ولایت ہاتھ آئے گی اور اگر اقرب ہزار کوس دور ہے اور کفو حاضر نہیں یا انتظار پر راضی، تو یہ غیبت منقطعہ نہیں، ولی بعید نکاح کرے گا تو نافذ نہ ہوگا بلکہ اجازت اقرب پر موقوف رہے گا۔ اھ۔"[1]

اس کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے غیبت کی تفاسیر میں جو علما کے متعدّد اقوال ہیں ان کو جزئیات کی روشنی میں پیش فرمایا پھر اپنے موقف کی تائید میں عبارتیں پیش فرمائیں۔ میں یہاں صرف ردالمحتار کی ایک عبارت کی تلخیص پیش کرتا ہوں، جس سے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے موقف کی بھرپور تائید ہوتی ہے۔

علامہ شامی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے کہا: "ذخیرہ میں کہا ہے کہ اصح یہ ہے کہ اگر ایسی صورت ہو کہ حاضر کفو، اس کے انتظار اور اس کی رائے معلوم کرنے تک فوت ہو جانے کا خطرہ ہو تو یہ غیبت منقطعہ ہوگی"۔[2]

پھر اس پر بحر، مجتبیٰ، مبسوط، نہایہ، ابن فضل، ہدایہ، فتح القدیر، شرح ملتقیٰ، اختیار، نقایہ اور نہر الفائق کی تصحیحات ذکر فرمائیں۔

ردالمحتار کی عبارت پر جس میں غیبت کے لیے مسافت لازم قرار دی گئی ہے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے یہ حاشیہ لگایا کہ خصوصًا اس زمانے میں جب کہ ریل گاڑی نے سفرِ قصر کی مسافت کو دو گھنٹے سے کم مسافت میں تبدیل کر دیا ہے تو ایسی صورت میں مسافت کو بنیاد بنانا کیسے درست ہوگا؟ بلکہ اکثر مشائخ نے جو فتویٰ دیا ہے (جس کا میں نے ذکر کیا) اس پر اعتماد ضروری ہے۔ (اس دور میں ہوائی جہاز اس پر مستزاد)

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"**قلت:** لا سيما في هذا الزمان فان العجلة الدخانية قد ردّت مسافة القصر إلى أقصر من مسافة ساعتين فكيف يبنى الأمر عليها بل وجب التعو يل على ما أفتى به أكثر المشائخ رحمهم الله تعالىٰ."[3]

(1)-فتاوی رضو یه، کتاب النکاح، باب الولي، ۵/ ۳۷۲-۳۷۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-ردالمحتار، باب الولي، ۱/ ۳۱۵، بیروت.

(3)-جدالممتار، باب الولي، ۲/ ۳۸٤، المجمع الإسلامی، ملت نغر، مبارك فور، أعظم جره، الهند.

اس تفصیل کے بعد امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنے موقف کی تائید کی ایک نفیس علت بیان فرمائی، یقیناً یہ علت پڑھ کر ہر قاری کی بصیرت جھوم اٹھے گی۔ آپ فرماتے ہیں: ''ولی اقرب کی غیبت میں ولی ابعد کو جو اختیارات حاصل ہوئے ہیں، اس کی بنیاد حاجت اور ضرر ہے، کیوں کہ ولایت کا ثبوت قاصرہ کے لیے نظرِ شفقت اور دفع ضرر کے لیے ہوتا ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ ولی اقرب کے بعد والے کو ولایت تب ہی مل سکتی ہے، جب ولی اقرب ایسے مقام پر ہو کہ اگر اس کی رائے اور اجازت حاصل کی جائے تو نابالغہ کو نقصان ہو جائے گا اور اگر نقصان نہ ہو تو اس کے لیے ولایت ثابت ہی نہ ہوگی، کیوں کہ ولایت تو اس نقصان سے بچانے کے لیے ثابت ہوتی ہے اور جب نقصان ہی نہیں تو پھر کیوں کر اس کے لیے ولایت ثابت ہوگی؟'' پھر اس کو ایک مثال سے واضح فرمادیا۔

چناں چہ آگے آپ رقم طراز ہیں:

''كما إذا كانت صغيرة جدا ولا كفؤ يستعجل ولا حرج في الإنتظار ففيم يفتات على الأب الشفيق و يوكل الأمر إلى بعيد سحيق وربما لايؤمن أن يترك النظر لها لمصلحة نفسه أولجلب حطام فظهر أن في القول الأول سلب الولاية حيث يحتاج إليها كالمختفي فى البلد وإثباتها حيث لاحاجة إليها كما في هذه الصورة.اهـ''[1]

اس کی مختصر وضاحت یہ ہے کہ ایک چھوٹی بچی جس کے لیے کفو تلاش کرنے کی کوئی جلد بازی نہیں اور نہ ہی اس کے نکاح کے لیے ولی اقرب کے انتظار میں کوئی حرج ہے تو اگر محض ولی اقرب کی غیبت میں مسافت کا اعتبار کر کے اس صورت میں ولی بعید کو اختیار دے دیا جائے تو لازم آئے گا کہ ولی اقرب جو شفیق ہے اس کی ولایت ختم کر کے ولی بعید جو غیر شفیق ہے اُس کو ولایت سونپ دی جائے اور اس صورت میں ممکن ہے کہ ولی بعید اپنی ذاتی منفعت و مصلحت کی خاطر بچی کے فائدہ کو نظر انداز کر دے۔ تو لازم آئے گا کہ جس نقصان سے بچنے کے لیے یہ ولایت ،بعید کو سونپی گئی تھی وہی نقصان لازم آرہا ہے تو اس ولایت سے کیا فائدہ؟ تو معلوم ہوا کہ اقرب کی ولایت اسی وقت سلب ہوگی جب حاجت اور ضرورت متحقق ہو جائے اور جب حاجت و ضرورت کا تحقق نہ ہو تو ولی اقرب کی ولایت سلب نہ ہوگی اگرچہ کتنی ہی مسافت پر ہو کیوں کہ ولایت سلب ہونے کا مدار فوت کفو ہے نہ کہ مسافت۔

یہ ہے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ العزیز کا فقہی تبحر اور وسعت نظر۔ آپ جب کسی مسئلے کی تحقیق فرماتے ہیں تو اس مسئلے کے تمام پہلوؤں کو اس طرح روشن و منور کر دیتے ہیں کہ اس میں مزید جائے کلام باقی نہیں رہتی۔

(۱)-رسالہ تجو یز الرد عن تزویج الأبعد، مشمولہ فتاوی رضویہ، كتاب النكاح، باب الولي، ۵/ ۳۷۳.

علماے متقدمین پر تطفلات

(۱)

وکیل بالنکاح کو شرعًا اتنا اختیار ہے کہ وہ خود نکاح پڑھائے وہ دوسرے کو نکاح پڑھانے کی اجازت نہیں دے سکتا جب تک کہ اس کو مطلقًا یا صراحۃً دوسرے کو وکیل بنانے کی اجازت نہ مل جائے۔ اس کے بغیر اگر دوسرے وکیل نے پہلے وکیل کی موجودگی میں نکاح پڑھایا اور پہلے وکیل نے اسے اس کی اجازت دے دی تو مذہب صحیح پر نکاح تو منعقد ہوجائے گا لیکن یہ نکاح بلااذن ہوگا۔ یعنی یہ نکاح نکاحِ فضولی ہوگا اور نکاح فضولی باجماع ائمۂ حنفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم منعقد ہوجاتا ہے۔ یہ اور بات ہے کہ وہ نکاح اجازت اصیل پر موقوف رہتا ہے، اگر وہ اجازت دے، نافذ ہوجائے گا، اور رد کردے تو باطل ہوجائے گا۔ یہی ائمۂ مذہب اور جمہور علما اور محرر مذہب حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا مذہب اور مفتی بہ قول ہے۔[1]

مذکورہ مسئلے میں بعض حضرات نے اختلاف کیا اور کہا کہ وکیل اول کی موجودگی میں جس طرح بیع و شرا وغیرہ کا عمل وکیل ثانی کی طرف سے جائز و درست ہے، اسی طرح وکیل ثانی کا عمل وکیل اول کی موجودگی میں نکاح، طلاق وغیرہ میں بھی جائز و درست ہے اس بارے میں ایک روایت نادرہ امام عصام سے آئی ہے اسی کی بنیاد پر امام فقیہ النفس قاضی خان، صاحب قنیہ، اور علامہ سید احمد طحطاوی رحمہم اللہ تعالیٰ نے جواز کا حکم دیا ہے۔

اب اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی علمی جلالت کا اندازہ کریں کہ وہ اس پر کیا لکھتے ہیں، آپ فرماتے ہیں:

”حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس مسئلے کا بیان اصل یعنی مبسوط میں واضح طور سے کر دیا ہے کہ وکیل اول کی موجودگی میں وکیل ثانی کا عمل بیع و شرا کے علاوہ میں جائز نہیں اور یہی صحیح ہے“۔

چناں چہ غمز عیون البصائر شرح الاشباہ والنظائر میں مبسوط کے حوالے سے ہے:

”ذکر محمد في الأصل أنه لایجوز فإنه قال إذا فعل الثاني بحضرة الأول لم یجز إلا في البیع و الشراء وھو الصحیح .اھ.“[2]

(1)-ماحي الضلالة في أنكحة الهند و بنجاله، مشموله فتاویٰ رضویه، ۵/۱۰۳-۱۰۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-غمز عیون البصائر، کتاب الوکالة، ۲/۱۱.

آپ فرماتے ہیں: یہ بات مسلم ہے کہ جب اصول کی روایات کی تصحیح ہوجائے تو اس صورت میں باقی تمام روایات جو اس کے خلاف ہیں ساقط و ناقابل حجت ہوجاتی ہیں اور مسئلۂ دائرہ میں جب اصل کی روایت کی تصحیح ہوگئی تو اس کے بر خلاف امام عصام کی روایت نادرہ ساقط ہے اور اس کی بنیاد پر خانیہ میں جو حکم دیا گیا وہ بھی ساقط ہے اور قنیہ تو خانیہ وغیرہ سے بہت کم درجے کی ہے اگرچہ علامہ طحطاوی نے اس کی تائید کی ہے اور صاحب بحر و صاحب در مختار نے اُسے ''مشکل'' قرار دیا ہے۔

لیکن اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ نے امام قاضی خاں اور دیگر حضرات کے لیے یہ عذر پیش کیا ہے کہ انھیں اُس وقت روایتِ اصل کی اطلاع نہ تھی، اس لیے کہ اگر انھیں اس کی اطلاع ہوتی تو ضرور اس کا ذکر کرتے لیکن انھوں نے نہ اس کا ذکر کیا نہ اس کا کوئی اشارہ دیا، جس سے یہ شہادت فراہم ہوتی ہے کہ انھیں اُس وقت روایتِ مبسوط کا علم نہ تھا۔

ہاں علامہ شامی کو اس کا علم تھا اس لیے کہ انھوں نے حاشیۂ دُر میں علامہ رحمتی کی وہ عبارت نقل کی ہے جس میں انھوں نے حاشیۂ حموی علی الاشباہ کے حوالے سے اصل (مبسوط) کی روایت ذکر کی ہے اور مختصر عصام کی روایت بھی ذکر کی ہے۔ اسے نقل کرنے کے بعد علامہ شامی نے لکھا ہے:

فیمکن أن یکون مافي القنیة متفرعا علی روایة عصام، لکن الأصل وهو المبسوط من کتب ظاهر الروایة، فالظاهر عدم الجواز، فافهم. (ردالمحتار- کتاب النکاح، باب الولي).

(ترجمہ) ہوسکتا ہے کہ قنیہ میں جو حکم لکھا ہے وہ امام عصام کی روایت پر متفرع ہو، لیکن اصل یعنی مبسوط کتب ظاہر الروایہ سے ہے تو ظاہر یہ ہے کہ ایسا (یعنی وکیل اول کی موجودگی میں وکیل ثانی کا عمل) جائز نہیں۔

اس پر امام احمد رضا کا کلام یہ ہے کہ جب علامہ شامی کے علم میں آگیا کہ مختصر عصام کی روایت کے بر خلاف، مبسوط کی روایت موجود ہے تو انھیں صاف یہ حکم کرنا چاہیے کہ وکیل اول کی موجودگی میں وکیل ثانی کا عمل ساقط ہے اور اسے وکیل کی حیثیت سے معاملۂ عقد انجام دینا کسی طرح درست نہیں۔ اس کے بجائے انھوں نے صرف یہ کہا کہ ''ظاہر یہ ہے کہ جائز نہیں'' جب کہ ان کے لیے یہ جزم کا موقع تھا، نہ کہ صرف استظہار کا۔

اب اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ کے اصل الفاظ ملاحظہ کریں:

فإذا کان هذا هو مفاد الأصل وقد ذیل بالتصحیح فانقطع الخلاف واضمحلت الروایة النادرة وسقط مافي الخانیة فکیف بما في القنیة وإن أیده العلامة الطحطاوي وترکه العلامة البحر والمحقق العلائي في الدر مستشکلاً

ولا غرو فقد شهدت كلماتهم رحمهم الله تعالیٰ أنهم لم يطلعوا إذ ذاك على كلام الأصل أصلا حيث لم يلموا به إلماما ولا أشموا منه إشما ما ولكن العجب من خاتمة المحققين العلامة الشامي قدس سره السامي حيث أورد كلام الأصل ثم لم يسمح إلا باستظهار عدم الجواز مريدا به عدم النفاذ إذ العقد عقد فضولي فكأنه اقتصر على النقل عن العلامة مصطفیٰ ولو راجع الغمز لرأى تصحيح الإمام الولوالجي لما في الأصل .اهـ.[1]

❖ اس بحث سے متعلق بقیہ گفتگو دوسرے عنوان کے تحت گزر چکی ہے۔

﴿۲﴾

زید نہایت بدچلن تھا اب وہ مفقود الخبر ہے اور زید کی عورت کو گزر اوقات کرنا دشوار ہو گیا ہے، نیز زید کے باپ نے اس عورت کو نظر بد سے دیکھا اور اس سے زنا بھی کیا۔ اس صورت میں وہ عورت اپنی گزر اوقات کے لیے اور اس حرام کاری سے بچنے کے لیے اپنا نکاح کرنا چاہتی ہے، تو کیا وہ کر سکتی ہے؟

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ اس کا ایک نہایت جامع ومانع اور محتاط جواب تحریر فرماتے ہیں۔ آپ فرماتے ہیں:

معاذ اللہ اگر یہ زنا ثابت ہو گیا، حالاں کہ اس کا ثابت ہونا بہت دشوار امر ہے، تو عورت اپنے شوہر زید پر ضرور ہمیشہ ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئی، لیکن اس کے باوجود وہ نکاح سے خارج نہ ہو گی، جب تک زید اپنی زبان سے اسے چھوڑنے کا کوئی لفظ نہ کہے اس وقت تک وہ کسی دوسرے سے نکاح نہیں کر سکتی اور یہاں جب کہ شوہر مفقود ہے اور حرمت موجود ہے تو اس صورت میں لازم کہ وہ عورت کسی حاکم شرع کے حضور مرافعہ کرے اور وہ حاکم ثبوت لے اگر دو گواہان عادل سے پدر زید کا زید کی عورت سے فعل بد کا ارتکاب ثابت ہو جائے تو ان دونوں میں تفریق کر دے اور روز تفریق سے عورت تین حیض کی عدت گزارے، اس کے بعد وہ عورت نکاح ثانی کر سکتی ہے۔"[2]

اس جواب کے ضمن میں یہ بات گزری کہ شوہر جب تک کوئی لفظ اسے چھوڑنے کا زبان سے نہ کہہ لے تب تک وہ نکاح سے باہر نہ ہو گی جسے فقہا کی اصطلاح میں متارکہ کہتے ہیں — اور جمہور فقہا کا یہ مذہب ہے کہ متارکہ

(۱)-فتاوی رضویہ، ۱۰۴/۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(۲)-فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، باب المحرمات، ۳۰۲/۵، ۳۰۳، ملخّصًا.

صرف مرد کے ساتھ خاص ہے، عورت کا اس میں کوئی دخل نہیں، طلاق کی طرح، جس کو اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے در مختار اور شامی کے حوالے سے نقل کیا ہے۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"قال الشامي خص الشارح "المتاركة بالزوج" كما فعل الزيلعي لأن ظاهر كلامهم أنها لاتكون من المرأة أصلاً مع أن فسخ هذا النكاح يصح من كل منهما بمحضر الأٰخر اتفاقا. والفرق بين المتاركة والفسخ بعيد، كذا في البحر، . وفرق في النهر بأن المتاركة في معنى الطلاق فيختص به الزوج. أما الفسخ فرفع العقد فلايختص به وإن كان في معنى المتاركة. اهـ."[1]

امام زیلعی و صاحبِ بحر الرائق و نہر الفائق کا مذہب یہ ہے کہ متارکہ صرف شوہر کا حق ہے اور متارکہ اور فسخ میں بہت بڑا فرق ہے کیوں کہ متارکہ طلاق کی طرح ہے؛ اس لیے اس کا حق صرف اور صرف شوہر کو ہوگا اور فسخ، نکاح کو کالعدم قرار دینے کا نام ہے اس لیے یہ صرف شوہر کے ساتھ خاص نہ ہوگا۔

امام خیر الدین رملی اور علامہ شامی پر تطفل

امام خیر الدین رملی نے ان حضرات کے بیان کردہ فرق کو نادرست ٹھہرایا اور کہا: کہ "فاسد نکاح میں طلاق کی ضرورت نہیں ہوتی تو وہاں متارکہ، طلاق کے معنی میں کیسے کہا جاسکتا ہے، لہذا حق یہی ہے کہ متارکہ اور فسخ میں کوئی فرق نہیں، تو جس طرح فسخ کسی ایک کے ساتھ مختص نہیں، اسی طرح متارکہ بھی صرف مرد کے ساتھ خاص نہ ہوگا"۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس مسئلہ میں امام خیر الدین رملی کی تائید کی ہے:

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں: "فقہاے کرام کے کلام سے متارکہ کا خاوند کے ساتھ خاص ہونا ہی ثابت ہوتا ہے، اور اس کے خلاف کی بُو تک محسوس نہیں ہوئی اور صاحب نہر الفائق کی عبارت کا وہ مطلب نہیں ہے جس کو امام خیر الدین رملی نے اخذ کیا ہے اور اس کی علامہ شامی نے تائید کی ہے"۔ پھر آپ مزید فرماتے ہیں: "علامہ شامی نے خیر الدین رملی کی جو دلیل ذکر کی ہے، وہ تو خود ان کے حق میں نہیں ہے، بلکہ ان کے خلاف ہے"۔

---

(1)-ایضًا.

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

”ذكر فيه استناد الرملي بماليس له بل عليه كمابينه في مِنْحَةالخالق، وبالجملة فلايثبت من كلامهم إلا اختصاص الزوج بالمتاركة، ثم لايشم خلافه أصلا، أقول: وقول النهر إن المتاركة في معنى الطلاق، معناه أن المتاركة في الفاسد في معنى الطلاق في الصحيح فلايمسه ماذكر الرملي وأيده الشامي.اهـ“[1]

لہٰذا امام خیر الدین رملی نے جو یہ بیان کیا کہ فسخ و متارکہ میں کوئی فرق نہیں اور صاحب نہر الفائق کی عبارت پر اشکال قائم کر کے اپنا یہ موقف قائم کیا اور علامہ شامی قُدِّسَ سِرُّہٗ السامی نے اس کی تائید کی، یہ ایک بے جا اشکال ہے جس کو نہر الفائق کی عبارت سے کوئی تعلق نہیں ہے اور علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تائید بلا دلیل ہے جس کو بحث سے تعلق نہیں۔

خلاصۂ کلام یہ ہوا کہ متارکہ کا حق صرف شوہر کو ہے عورت کا اس میں کوئی دخل نہیں اور یہی فقہاے کرام کا مفتی بہ مذہب ہے۔ (اس مسئلہ سے متعلق کچھ اور بحث ایک دوسرے عنوان کے تحت گزر چکی ہے)

﴿۳﴾

شخص واحد کا نکاح کے دونوں طرفوں کا ذمہ دار ہونا جب کہ وہ ایک طرف سے اصیل اور دوسری طرف سے ولی یا وکیل ہو، ایسے ایجاب کے ساتھ جو قبول کے قائم مقام ہو، جیسے ابن العم نے گواہوں کے سامنے کہا: ”زوجت بنت عمي فلانة من نفسي“ جائز و نافذ ہے یا نہیں؟

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ اس کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ”صورت مسئولہ میں اگر بنت عم نابالغہ ہے اور اس کا اس ابن عم سے زیادہ قریبی کوئی ولی حاضر نہیں ہے، یا وہ لڑکی بالغہ ہے اور ابن عم نے خاص اپنے ساتھ نکاح کرنے کا اس سے اذن لے لیا ہے، عام ازیں کہ اس کے لیے اور ولی اقرب ہو یا نہ ہو، فإن هذه وكالة ولا ولاية مجبرة على البالغة، توائمۂ ثلاثہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کے نزدیک یہ شخص کہ ایک جانب سے اصیل دوسری طرف سے ولی یا وکیل ہے، طرفین نکاح کا متولی ہوسکتا ہے“۔ پھر امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اس کو متعدّد کتب معتمدہ کے جزئیات سے مدلل و مبرہن فرمایا۔ اور پھر فرمایا: ”ان صورتوں میں تنہا اس کی عبارت قائم مقام عبارتینِ ایجاب و قبول ہوجائے گی اور دوسری عبارت کی اس میں کوئی حاجت نہیں۔“

(1)-فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، باب المحرمات، ۵/۳۰۳.

ہدایہ میں ہے:

إذا تولی طرفیه، فقوله: "زوجت" یتضمن الشطرین ولا یحتاج إلی القبول۔ چاہے وہ شخص وہ لفظ ادا کرے، جن میں وہ اصیل ہے، مثلاً: "تزوجت"۔ یا وہ جس میں ولی یا وکیل ہے۔ مثلاً: "زوجت" (تلخیص)۔ (1)

امام شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ نے دوسری صورت یعنی "زوجت" کہنے میں اختلاف کیا اور کہا: "جب وہ شخص اپنے اصیل ہونے کو تعبیر کرے یعنی وہ یہ کہے: "میں نے نکاح کیا" تب تو جائز ہے۔ اور اگر وہ شخص اپنے نائب ہونے کو تعبیر کرے اور کہے: "زوجت" تو یہ کافی نہیں۔"

چناں چہ فتاویٰ رضویہ میں فتح القدیر کے حوالے سے ہے:

"قال شیخ الاسلام خواهر زاده هذا إذا ذکر لفظا هو أصیل فیه، أما إذا ذکر لفظا هو نائب فیه فلا یکفي، فان قال: "تزوجت فلانة" کفی، وإن قال: "زوجتها من نفسی" لا یکفي؛ لأنه نائب فیه. اهـ." (2)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ نے شیخ الاسلام بکر خواہر زادہ کی اس عبارت پر کئی طرح سے کلام فرما کر اس عبارت کے ضعف کو ظاہر کیا اور فرمایا: "ہدایہ کی جو عبارت پیش ہوئی وہ اس بات کی نفی میں صراحتاً دلالت کر رہی ہے۔ اور تجنیس میں بھی اس بات کی نفی پر صراحت موجود ہے، اور در مختار وغیرہ معتبر کتابوں میں اسی کو معتمد علیہ قرار دیا ہے اور بحر الرائق وغیرہ میں اس کے خلاف کو ضعیف ظاہر کیا ہے۔"

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"وعبارة الهدایة وهی ماذکرناه آنفا صریحة في نفي هذا الاشتراط، وصرح بنفیه في التجنیس أیضا في علامة غریب الروایة والفتاوی الصغریٰ. اهـ.

قلت: "وعلی هذا عول في الدر وغیره من المعتبرات وأفاد البحر وغیره ضعف خلافه. اهـ." (3)

---

(1)- فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، ۵/ ۹۰، ۹۱، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی.

(2)- أیضاً.

(3)- أیضاً.

اب اس مسئلے کے تعلق سے یہ بات رہ جاتی ہے کہ گواہوں کے سامنے اس لڑکی کا ممتاز ہونا ضروری ہے یا نہیں؟ یعنی گواہوں کا یہ جاننا کہ فلاں لڑکی کا نکاح ہو رہا ہے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس سلسلے میں فرماتے ہیں: "گواہوں کے سامنے اس لڑکی کا ممتاز ہونا ضروری ہے تاکہ کسی قسم کی جہالت باقی نہ رہے۔ اور اگر وہ لڑکی جس کا نکاح ہو رہا ہے، مجلس میں موجود نہیں ہے اور اس کی آواز بھی نہیں سنی جا سکتی ہے، نیز اس کی طرف سے اس کا نکاح اس کا وکیل کر رہا ہے تو اگر گواہ اس عورت کو جانتے ہوں تو نکاح میں صرف اس عورت کا نام ذکر کر دینا کافی ہے جب کہ گواہوں کو اس بات کا علم ہو کہ وکیل کی مراد وہی عورت ہے، جس کو وہ لوگ جانتے ہیں۔ اور اگر گواہ اس عورت کو نہ پہچانتے ہوں تو عورت، اس کے والد اور اس کے دادا کا نام ذکر کرنا ضروری ہے، اس کے بغیر اس کا نکاح صحیح نہ ہوگا۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"البتہ شہود کے سامنے منکوحہ کا متمیز ہوجانا ضرور ہے، حتی لو کانت حاضرة متنقبة کفت الاشارة، وإن کان الأحوط کشف الوجه، پس اگر بحالت غیبت صرف بنت عمی (کہا) یا فلانہ یا بنت عمی فلانہ یا ان کے مثل جس لفظ سے شہود اسے متمیز کرلیں تو اسی قدر کافی، ورنہ ذکر اب و جد یعنی فلانہ بنت فلان بن فلاں کہنا ضروری ہے۔ اھ۔"[1]

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا فاضل بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس مسئلے کو کثیر جزئیات سے مدلل و مبرہن فرمایا۔

مگر حضرت امام خصاف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے کہا: کہ ان آخری دونوں صورتوں میں بھی نام کا ذکر کرنا ضروری نہیں بلکہ بغیر نام ذکر کیے بھی نکاح جائز ہے"۔

چناں چہ اس میں ردالمحتار کے حوالے سے ہے:

"في البحر... وجوز الخصاف النكاح مطلقا حتى لو وكلته فقال بحضرتهما: زوجت نفسي من موكلتي أو من امرأة جعلت أمرها بيدي فإنه يصح عنده. اهـ"[2]

(1)-فتاوی رضویہ، ۵/۹۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-أيضاً.

علامہ ابن نجیم حنفی صاحب بحر الرائق رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مذکورہ عبارت سے آگے امام خصاف کے بارے میں امام قاضی خاں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا ایک قول نقل فرماتے ہیں:

"قال قاضي خان: والخصاف كان كبيرا في العلم يجوز الاقتداء به، وذكر الحاكم الشهيد في المنتقىٰ كما قال الخصاف. اهـ."[1]

اب اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی فقہ میں گہرائی وگیرائی، دقت نظر، جودت فکر، وسعت مطالعہ اور عبارات فقہاے کرام پر گہری نظر کا جلوہ ملاحظہ کریں۔

سب سے پہلے آپ نے امام خصاف کے قول کا رد فرمایا، اور فرمایا: کہ امام خصاف کا قول مرجوح ہے اور تمام کتب متون ان کے قول کے خلاف ہیں اور متون کے مقابل ان کے قول کا کوئی اعتبار نہیں، اگرچہ ان کا علم میں بڑا مقام ہے۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"**قلت:** وفي التتارخانية عن المضمرات: أن الأول هو الصحيح وعليه الفتوىٰ، وكذا قال في البحر في فصل الوكيل والفضولي: إن المختار في المذهب خلاف ماقاله الخصاف وان كان الخصاف كبيرا. اهـ."[2]

پھر امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں: کہ بحر الرائق میں امام اجل قاضی خان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی طرف جو قول منسوب ہے، اصل میں وہ امام قاضی خان رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا اپنا قول نہیں ہے بلکہ اس کو امام قاضی خان نے امام شمس الائمہ سرخسی سے نقل کیا ہے لیکن خود امام قاضی خاں کا موقف عدم صحت ہے۔ یعنی ان مذکورہ دو صورتوں میں اگر اس کا نام نہ لیا جائے یا اس کے والد اور دادا کا نام نہ لیا جائے تو نکاح جائز نہیں، اس پر دلیل یہ ہے کہ امام قاضی خاں کی عادت کریمہ یہ ہے کہ وہ اپنی کتاب میں اسی قول کو مقدم کرتے ہیں جو ان کے نزدیک مفتی بہ ہوتا ہے، اور انھوں نے اپنی کتاب میں اس قول کو مقدم کیا ہے جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ ان کے نزدیک مفتی بہ قول یہی عدم صحت ہے۔

چناں چہ امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ رقم طراز ہیں:

---

(1)-أيضاً.

(2)-أيضاً.

”أقول: وما عزا في البحر للامام قاضي خان فإنما نقله قاضي خان عن الإمام شمس الأئمة السرخسي، أما هو بنفسه فقد قدم عدم الصحة ومعلوم أنه إنما يقدم ما يعتمده. اهـ.“(1)

﴿۴﴾

زید نے اقرار کیا کہ یہ میری بیوی ہے اور ہندہ نے بیان کیا کہ یہ میرا خاوند ہے، یہ قیل و قال گواہوں کی موجودگی میں ہوا، تو کیا ان الفاظ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے؟ نیز اس میں مہر کا ذکر نہیں ہوا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے جواب کا خلاصہ ملاحظہ کریں۔ آپ فرماتے ہیں:

”اس میں شک نہیں کہ نکاح حکم قضا میں تصادق مرد و زن سے ثابت ہو جاتا ہے یعنی جب وہ دونوں اقرار کریں کہ ہم زوج و زوجہ ہیں یا ہمارا نکاح آپس میں ہو گیا ہے یا دوسرے ایسے الفاظ جو اس معنی کو ادا کرتے ہوں تو بلا شبہہ انھیں زوج و زوجہ جانیں گے اور قضاءً تمام احکام زوجیت ثابت ہوں گے بلکہ لوگوں کے نزدیک اس سے بھی کم تر امر ثبوت نکاح کے لیے کافی ہوتا ہے، اسی طرح تسامع بھی سامعین کے نزدیک اثبات نکاح کے لیے کافی ہوتا ہے، جب ان کا زوج و زوجہ ہونا لوگوں میں مشہور و معروف ہو۔ اس کے باوجود حکمِ قضا اور چیز ہے اور امر دیانت اور چیز۔ اگر وہ اپنے اس اظہار و اخبار میں حقیقۃً سچے ہوں یعنی واقع میں ان کے باہم نکاح ہو گیا ہے تو عند اللہ بھی زوج و زوجہ ہیں، ورنہ محض ان الفاظ سے جب کہ بطور اخبار بیان میں آئے ہوں، نکاح منعقد نہ ہوگا، وہ بدستور اجنبی و اجنبیہ ہی رہیں گے، نکاح جن امور و افعال کو ثابت و حلال کرتا ہے، دیانۃً ان کے لیے اصلاً ثابت نہ ہوں گے کہ اس تقدیر پر یہ الفاظ کوئی عقد و اِنشا نہ تھے، محض جھوٹی خبر تھی اور جھوٹی خبر دیانۃً باطل و بے اثر۔ علما تصریح فرماتے ہیں: کہ ”اگر شوہر نے اقرار طلاق کیا کہ میں اسے طلاق دے چکا ہوں اور واقع میں طلاق نہیں دی تھی تو اگر چہ قضاءً طلاق ہو گئی مگر دیانۃً ہرگز طلاق نہ ہوگی۔ کیوں کہ اس کا یہ قول طلاق دینا نہ تھا بلکہ طلاقِ غیر واقع کی جھوٹی خبر دینا تھا تو جب اقرار خلاف واقع سے عند اللہ طلاق واقع نہیں ہوتی تو نکاح بدرجۂ اولیٰ منعقد نہ ہوگا کہ طلاق سبب تحریم فرج ہے اور نکاح سبب تحلیل اور امر فرج میں احتیاط جلیل۔ اس لیے عامۂ علما، متون و شروح و فتاویٰ میں تصریح فرماتے ہیں کہ محض اقرارِ مرد و زن سے نکاح ہرگز منعقد نہیں ہوتا“۔ (تلخیص) (2)

---

(1) - أيضاً.

(2) - فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، ٥/ ٩٤-٩٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اسی کو بیس (۲۰) کتب معتمدہ کے جزئیات سے مدلل فرمایا۔

اس کے برخلاف امام برہان الدین محمود بن الصدر السعید تاج الدین احمد صاحب ذخیرہ قدس سرہما نے کہا: ''اصح یہ ہے کہ یہ مرد و زن کا اقرار اگر گواہوں کی موجودگی میں ہو تو نکاح صحیح ہے اور اقرار کو انشا قرار دیا جائے گا''۔

امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے امام برہان الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے اس قول پر ایک تفصیلی اور تحقیقی کلام فرمایا ہے اور یہ ثابت فرمایا ہے کہ صاحب ذخیرہ کا یہ قول کسی بھی طرح قابل قبول نہیں اور اس کا ضعف کئی طرح سے ظاہر ہے۔

آپ نے فرمایا: ''امام برہان الدین کے اس قول کی بنیاد امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی کتاب ''مبسوط'' کے ایک قول پر ہے اور وہ یہ ہے کہ ''ایک شخص نے دعویٰ کیا کہ ''فلاں عورت اس کی بیوی ہے'' اور عورت اس سے انکار کر رہی ہے تو اس شخص نے عورت سے سو روپے کے بدلے صلح کر کے اس سے نکاح کا اقرار کرا لیا تو اس صورت میں عورت کا اقرار جائز ہے اور مال لازم ہو جائے گا''۔ اس عبارت سے علامہ برہان الدین نے یہ یقین کر لیا کہ ''یہ اقرار گواہوں کی موجودگی میں ہو تو نکاح صحیح ہوگا'' اسی لیے انھوں نے یہ تفریع قائم کی کہ اصح بات یہ ہے کہ گواہ موجود ہوں تو اقرار سے نکاح صحیح ہوگا''۔ مگر عبارت مبسوط سے یہ مطلب لینا لغزش فہم پر مبنی ہے''۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

''قد أظهر لنا المولى الإمام برهان الدين محمود بن الصدر السعيد تاج الدين أحمد قدس سرهما في ذخيرته مأخذ خيرته إذ بنى ذلك على أنه ذكر محرر المذهب محمد رضى الله تعالىٰ عنه في صلح الأصل ادعى رجل على امرأة نكاحا، فجحدت فصالحها بمائة على أن تقر بهذا فاقرت فهذا الاقرار جائز والمال لازم .اھ.،فظن المولىٰ البرهان ان محمدا أجاز النكاح بالإقرار وقد علم أن هذا العقد لا يصح إلا بمحضر من الشهود ففرع عليه أن الأصح الصحة لو الشهود حضوراً.اھ.''[1]

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں: ''علامہ برہان الدین کا اپنے قول کی بنیاد قولِ امام محمد کو بنانا ہی درست نہیں کیوں کہ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے اس قول کا اس بحث سے کوئی تعلق ہی نہیں کیوں کہ امام محمد نے صرف اقرار کو جائز رکھا اور مال کو لازم قرار دیا ہے، جس کا مفاد صرف اور صرف صلح کا جواز اور جھگڑا ختم کرنا ہے، یہاں تک کہ اگر وہ عورت اس کے بعد دوبارہ انکار کرے تو قاضی اس کی سماعت نہیں کرے گا''۔

(۱)- فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، ۵/ ۹۷-۹۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"أقول و بالله التوفيق: لامساس لما في الأصل بهذا الفصل فإن محمدا إنما أجاز الإقرار و ألزم المال فإنما أفاد جواز الصلح و انقطاع الجدال بحيث لو عادت المرأة بعد ذلك الى الجحود لم يسمعه القاضي، أما لو لم يجز الصلح لم يلزم المال و أقرت المرأة على إنكارها هذا هو حاصل جواز الصلح وعدم جوازه كما لايخفى و أين هذا من انعقاد العقد في الواقع فيما بينهم و بين ربهم العليم الخبير تبارك و تعالىٰ أليس قد صرحوا أنه لايطيب له البدل إن كان كاذبا..... ثم السر انَّ المصالحين أرادا عقد الصلح وهو إنما يصور بإرجاعه الى عقد من العقود الشرعية فلابد من حمله على اشبه عقدبه ضرورة تصحيح الكلام و قطع الخصام، أما ههنا أعني فيما نحن فيه فلم يريدا عقدا وإنما أخبرا به خبرا كذبا والكذب وإن يرج على الناس فلا يصح عندالله أصلا فوضح الفرق و زال الاشتباه، والحمد لله. اهـ."[1]

اس کے بعد اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے متعدّد مثالوں اور جزئیات سے اس کی وضاحت فرمائی کہ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے اس قول کا اس بحث سے کوئی لگاو نہیں ہے۔[2]

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے علامہ برہان الدین کی اس عبارت کا کہ "اقرار گواہوں کی موجودگی میں ہونے سے نکاح صحیح ہے" کئی طرح سے رد فرمایا۔

چناں چہ آپ تحریر فرماتے ہیں:

"**فاعلم أولا أن المولیین المحققین**[أي العلامة الغزي صاحب التنوير، والعلامة الحصكفي صاحب شرحه] قد أشارا إلى تضعيف هذا بوجوه. أماالمصنف فبتقديمه الأول، وتعبيره هذا بقيل، وأما المؤلف فبتقديره على الأمرين وتعليله للأول، فانّ التعليل دليل التعويل، كما نص عليه في العقود الدرّية وغيرها، فافهم".

"**وأما ثانيا :** فلما له من كثرة الترجيحات وقد تقرر أنَّ العمل بما عليه الأكثر كما في العقود وغيرها.

وأما ثالثا : فلأن ماله من علامة الإفتاء أشد قوة وأعظم وقعة ممالهذا فقد نصوا أن عليه الفتوىٰ و به يفتى أكد ما يكون من ألفاظ الفتوىٰ.

(1)-فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، ۵/ ۹۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-ملاحظہ کریں: فتاویٰ رضویہ، کتاب النکاح، ۵/ ۹۸-۹۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

وأما رابعا: فلأن عليه المتون وهي العمدة وإليها الركون فهذه الاربعة قد ظهرت من قبل .اهـ."[1]

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ اخیر میں اتنے دلائل وشواہد کے بعد فرماتے ہیں: مذکورہ تفصیل سے علامہ برہان الدین کی دلیل کے تین جواب ہوئے جو انھوں نے حضرت امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول پر اپنے قول کی بنیاد رکھی تھی، کیوں کہ یہ بنیاد ہی باطل ہے اور محرر مذہب حنفیہ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول کو اس مسئلے سے کوئی تعلق نہیں۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"فبما اسمعتك يتحصل الجواب عن تمسك المولى البرهان بثلثة أوجه.**الأول :** ارجاع الصلح الى تلك العقود تقدير وتصوير ضروری فلايتعدى . **الثاني:** إنما تثبت هذه العقود بتلك الألفاظ في ضمن الصلح وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصداً... **الثالث:** أن هذه العقود إنما تقدر قضاءً ولا تؤثر في الديانة إذا كان مبطلا ونحن لا ننكر أن بإقرارهما يثبت النكاح قضاءً وإنما الكلام في الديانة.اهـ."[2]

...☆.☆.☆...

(1)-فتاوىٰ رضويه، كتاب النكاح، ۵/ ۹۷، رضا اكيڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاوىٰ رضويه، كتاب النكاح، ۵/ ۹۸-۹۹، رضا اكيڈمی، ممبئی ۳.

مخالفین پر تعقبات

﴿۱﴾

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی بار گاہ میں استفتا پیش ہوا کہ زید نے اپنی ساس سے زنا کیا اور اس کی بیوی کو اس کا علم تھا تو اب زید پر وہ بیوی حرام ہوئی یا نہیں؟ اور اگر حرام ہوئی تو ضرورت طلاق دینے کی ہے یا نہیں؟ پھر وہ عورت اس کے ناجائز تعلقات سے باخبر ہونے کے باوجود اپنے شوہر زید کے ساتھ رہی اور زید بھی حسب دستور اس سے وطی کرتا رہا اور بیوی سے اولاد بھی ہوئی تو وہ اولاد زید یا اس کی بیوی کی موت کے بعد ترکہ کی مستحق ہے یا نہیں؟

ذیل میں جواب کا خلاصہ بیان کر کے اصل موضوع پر گفتگو کرنے کی کوشش کروں گا ملاحظہ ہو جواب کا خلاصہ:

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ اس کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

”صورت مسئولہ میں زید کی بیوی زید پر ہمیشہ کے لیے حرام ہوگئی، اگرچہ اس کی بیوی کو اس کے ناجائز تعلقات کی خبر بھی نہ ہو (تو خبر ہونے کی صورت میں کیا حال ہوگا) اور زید کا نکاح فاسد ہوگیا اور فاسد شدہ نکاح کا فسخ کر دینا فرض ہو جاتا ہے، البتہ نکاح خود بخود زائل نہیں ہوگا بلکہ زید کو متارکہ کرنا پڑے گا (طلاق کی حاجت نہیں) اور شوہر جب تک متارکہ نہ کرلے اور متارکہ کے بعد عدت نہ گزر جائے، عورت کو جائز نہیں کہ دوسرے سے نکاح کرے۔ اور متارکہ سے پہلے شوہر کا اس عورت سے وطی کرنا حرام ہوتا ہے۔ مگر زنا نہیں کہ نکاح ابھی باقی ہے؛ اس لیے اس وطی سے جو اولاد پیدا ہو صحیح النسب ہے ایسے نکاح کے ازالہ کو جو الفاظ کہے جائیں طلاق نہیں بلکہ متارکہ کہلاتے ہیں، اگرچہ بلفظ طلاق ہوں، اور وہ اولاد ماں باپ دونوں کی وارث ہے، ماں کی وراثت تو ظاہر کہ اولاد زنا بھی اپنی ماں کی میراث پاتی ہے اور باپ کی وراثت یوں کہ ایسی حالت کی اولاد ولد الزنا نہیں، صحیح النسب ہے، البتہ شوہر و بیوی ایک دوسرے کے وارث نہ ہوں گے۔ یہی حکم قرآن کریم، احادیث نبویہ سے ثابت ہے اور یہی اکابر صحابۂ عظام، ائمۂ کرام اور فقہاے اسلام کا مذہب ہے“۔[1]

---

(1)- ملخّصاً، رسالہ هبة النساء في تحقيق المصاهرة بالزنا، مشمولہ فتاویٰ رضویہ، پنجم، ص: ۲۴۴-۲۵۲، کتاب النکاح باب المحرمات، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مگر کچھ لوگوں نے اس مسئلے میں اختلاف کیا اور کہا: کہ "صورت مسئولہ میں زید کی بیوی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہ ہوگی اور دلیل میں یہ حدیث پیش کی "لا یحرم الحرام الحلال" کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا تو مذکورہ صورت میں زید کے اپنی بیوی کی ماں سے حرام کاری کرنے کی وجہ سے اس کی بیوی اس پر حرام نہ ہوگی"۔

مخالفین کا رد بلیغ: اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں:

"یہ حدیث مخالفین کی دلیل کسی بھی طرح نہیں بن سکتی کیوں کہ یہ حدیث نہایت ضعیف و ساقط اور ناقابل حجت ہے۔ امام بیہقی نے اسی حدیث کو ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کرکے اس کی تضعیف کر دی اور خود حضرت عائشہ صدیقہ اس باب میں حرمت کی قائل ہیں تو اگر اس کی عدم حرمت حدیث سے ثابت ہوتی تو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا اس کے خلاف ہرگز مذہب اختیار نہ فرماتیں۔ اور حضرت امام احمد فرماتے ہیں: "یہ نہ تو ارشاد رسول ہے اور نہ ہی اثر ام المومنین بلکہ یہ عراق کے کسی قاضی کا قول ہے"۔(1)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ پھر دوسرے طریقے سے اس کا رد فرماتے ہیں:

"اسی حدیث کی ایک روایت حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے بھی آئی ہے اور اس روایت کی سند میں ایک راوی عثمان بن عبد الرحمٰن وقّاصی ہے جو سید الشہدا حضرت امام حسین رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قاتل عمرو بن سعد کا پوتا ہے۔ امام بخاری نے اس کے بارے میں "ترکوہ" فرمایا، یعنی یہ محدثین کے نزدیک متروک ہے، اور امام ابوداؤد نے اس کے بارے میں کہا: "یہ کوئی چیز نہیں" اور امام علی بن مدینی نے اسے سخت ضعیف ٹھہرایا، امام نسائی اور امام دارقطنی نے بھی اسے متروک قرار دیا اور امام یحییٰ بن معین نے کہا: "یہ جھوٹ بولتا ہے۔ اور یہی عثمان بن عبد الرحمٰن وقّاصی حضرت ام المومنین عائشہ صدیقہ کی حدیث کا بھی راوی ہے"۔ ابن حبان نے اسے روایت کرکے فرمایا: "یہ عثمان بن عبد الرحمٰن وہی وقّاصی ہے جو ثقات سے موضوع خبریں روایت کرتا ہے؛ اس لیے اس سے سند لانا درست نہیں"۔(2)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں:

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۵/ ۲۴۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-أیضاً.

" اسی حدیث کی ایک روایت سنن ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے اس طرح آئی ہے:" حدثنا يحيىٰ بن معلى بن منصور ثنا اسحٰق بن محمد الفروي ثنا عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما عن النبي ﷺ قال: لايحرم الحرام الحلال" تو مخالفین کا اس روایت سے بھی استدلال کرنا صحیح نہیں"۔ پھر آپ نے متعدّد طریقوں سے اس روایت کے ضعف کو بھی ظاہر فرمادیا۔

چناں چہ امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ رقم طراز ہیں:

اولاً اس میں اسحٰق بن ابی فروہ متکلّم فیہ ہیں۔اھ۔[1]

مذکورہ حدیث کی سند میں ایک راوی اسحٰق بن ابی فروہ ہے اور یہ محدثین کے نزدیک متکلّم فیہ ہے لہٰذا اس سے حجّت پیش کرنا کسی طرح درست نہیں اور دوسرا کلام اسی اسحٰق بن ابی فروہ کے شیخ عبداللہ میں ہے، محدثین کے درمیان ان پر کلام مشہور ہے، امام ترمذی نے انھیں ضعیف قرار دیا، امام یحییٰ بن سعید قطان نے نقصان حافظہ کی وجہ سے حدیث میں ضعیف قرار دیا۔ امام نسائی نے ان کے بارے میں کہا کہ "یہ قوی نہیں" امام علی بن المدینی نے کہا:" یہ ضعیف ہیں"۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ رقم طراز ہیں:

" **أقول:** دوسرا محل کلام اسحٰق مذکور کے شیخ عبداللہ میں ہے۔ ائمۂ محدثین کا ان میں کلام معروف ہے۔ امام ترمذی نے باب "فيمن يستيقظ و يرى بللا و لايذكر احتلاما" میں ایک حدیث ان سے روایت کرکے فرمایا: "عبدالله ضعفه يحيىٰ بن سعيد من قِبَل حفظه في الحديث" عبداللہ کو امام یحییٰ بن سعید قطان نے نقصان حافظہ کی رو سے حدیث میں ضعیف بتایا۔ اس کے ابواب الصلاۃ "باب ماجاء في الوقت الأول من الفضل" میں ہے: عبدالله بن عمر العمري ليس بالقوي عند أهل الحديث" وہ محدثین کے نزدیک چنداں قوی نہیں—امام نسائی نے کہا: قوی نہیں"۔ امام علی بن المدینی نے کہا: ضعیف ہیں، ابن حبان نے کہا: كان ممن غلب عليه الصلاح و العبادة حتى غفل عن حفظ الأخبار وجودة الحفظ للآثار فلما فحش خطؤه استحق الترك" صلاح وعبادت نے ان پر یہاں تک غلبہ کیا کہ حفظ احادیث سے غافل ہوئے، حدیثیں خوب یاد نہ رہیں جب خطا بکثرت واقع ہوئی ترک کے مستحق ہوگئے۔ امام احمد و یحییٰ سے ان کی توثیق کے اقوال بھی ہیں، مگر قول فیصل یہ قرار پایا کہ حافظ الشان نے تقریب میں فرمایا: ضعيف عابد. "اھ.[2]

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۲۵۰، کتاب النکاح، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۲۴۹، ۲۵۰، کتاب النکاح، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اس حدیث کے تعلق سے اتنی تفصیلی بحث فرمانے کے بعد اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں:

مخالفین کی اس دلیل کے جواب کے لیے قرآن کریم کی یہ آیت کریمہ «وَ رَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ٘ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ٘» [النسآء:۲۳] تم پر حرام کی گئیں تمھاری گود کی پالیاں، ان عورتوں کی بیٹیاں جن سے تم نے صحبت کی پھر اگر تم نے ان سے صحبت نہ کی تو تم پر کچھ گناہ نہیں، اور مسئلہ زنِ مظاہرہ کافی کہ ظہار کرنے کی وجہ سے کیا وہ عورت جو ظہار سے قبل حلال تھی حرام نہ ہوگئی۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"أقول: اس حدیث سے جواب کو وہی آیۂ کریمہ و مسئلہ زنِ مظاہرہ کافی، ظہار میں جماع حرام تھا پھر اس نے مظاہرہ کی دختر حلال کو کیوں کر حرام کر دیا"۔ اھ۔[1]

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قُدِّسَ سِرُّہٗ علی سبیل التنزل مخالفین کی اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں:

"اگر اس حدیث کی سند کے ضعف سے قطع نظر بھی کر لیں تب بھی صورت مسئولہ کا اس حدیث میں کوئی تذکرہ نہیں، اس میں صرف اتنا بیان ہے کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا، اور یہ حدیث ساقط و متروک یقیناً اپنے ظاہری معنی پر صحیح نہیں، کیوں کہ اگر اس حدیث کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے تو بہت سی خرابیاں لازم آئیں گی اور شریعت طاہرہ کے ایک وافر حصے میں بظاہر تضاد محسوس ہونے لگے گا مثلاً اگر قلیل پانی میں یا گلاب کے پانی میں شراب یا پیشاب ڈال دیں تو کیا وہ قلیل پانی اور گلاب جو اصلاً پاک تھا اور اس کا پینا حلال تھا اس شراب یا پیشاب کے ڈال دینے کی وجہ سے اس کا پینا حرام نہ ہو جائے گا اور وہ پانی ناپاک نہیں ہو جائے گا؟ ہوگا اور یقیناً وہ ناپاک ہوگا اور اس کا پینا حرام ہوگا، تو اگر حدیث مذکور کو اس کے ظاہری معنی پر محمول کریں تو اس صورت میں پانی کو حرام نہیں ہونا چاہیے تھا حالاں کہ تمام فقہاے کرام کے نزدیک وہ قلیل پانی جو اصلاً پاک ہو اور اس میں شراب یا پیشاب ڈال دیا جائے یقیناً ناپاک ہو جائے گا اور اس کا پینا حرام ہو جائے گا"۔[2]

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنی دقت نظر، اور وسعت مطالعہ کے ذریعہ متعدّد مثالوں سے اس کو واضح فرمایا کہ یہ حدیث اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہے۔

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۲۵۰، کتاب النکاح.
(2)-ملخّصاً. أیضاً.

چناں چہ آگے آپ تحریر فرماتے ہیں:

> **أقول:** کیا اگر کوئی زنا سے جنب ہو تو اسے نماز و قراءتِ قرآن و دخول مسجد و طواف کعبہ کہ حلال تھے حرام نہ ہو جائیں گے۔ کیا اگر کوئی ظالم کسی مظلوم کی بکری گلا گھونٹ کر مار ڈالے تو اس کا یہ فعل کہ اگر اپنے مال کے ساتھ ہوتا جب بھی بوجہ اضاعت مال حرام تھا اور مال غیر کے ساتھ ظلماً حرام در حرام، اس حلال جانور کو حرام نہ کر دے گا۔ کیا اگر کوئی شخص اپنی عورت کو ایک ہفتہ میں تین طلاقیں دے خصوصاً ایام حیض میں تو اس فعل حرام در حرام سے وہ زن حلال اس پر حرام نہ ہو جائے گی؟ صدہا صورتیں ہیں جن میں حرام حلال کو حرام کر دیتا ہے، تو یہ اطلاق کیوں کر مراد ہو سکتا ہے؟ لاجرم تاویل سے چارہ نہیں کہ حرام من حیث ہو حرام، حلال کو حرام نہیں کرتا۔ اھ"۔[1]

أقول: یعنی بول و شراب نے جو آب و گلاب کو حرام کیا نہ بوجہ اپنی حرمت کے بلکہ اس جہت سے کہ یہ نجس تھے، اس سے مل کر اسے بھی نجس کر دیا۔ اب اس کی نجاست باعث حرمت ہوئی، اور اگر کوئی شے طاہر حرام کسی حلال میں ایسی مل جائے کہ تمیز ناممکن ہو تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ حلال خود حرام ہو گیا بلکہ حلال اپنی حلت پر باقی ہے اور مخلوط کا تناول اس لیے ناجائز کہ بوجہ اختلاط اس کا تناول تناولِ حرام سے خالی نہیں ہو سکتا یہاں تک کہ اگر جدا ہو سکے اور جدا کر لیں تو حلال بدستور اپنی حلت پر ہو، کما لا یخفی، یوں ہی زنا نے نماز وغیرہ کو اس حیثیت سے حرام نہ کیا کہ وہ زنا ہے کہ خصوصیت زنا کو اس میں کیا دخل؟ بلکہ اس حیثیت سے کہ وہ فرج مشتہی میں ایلاج مشتہی ہے، وقس علی ذلك البواقي. اب ہم اسے تسلیم کرتے ہیں اور حدیث ہم پر وارد نہیں۔ یہاں بھی عورت سے زنا کرنے نے دخترِ زن کو اس بنا پر حرام نہ کیا کہ وہ زنا ہے کہ خصوصیت زنا کو اس میں بھی دخل نہیں بلکہ اُسی حیثیت سے حرام کیا کہ وہ وطی و ادخال ہے تو "دخلتم بھن" صادق آیا اور دخترِ موطوءہ کی حرمت لایا تو اس حدیث ضعیف میں بھی مخالف کے لیے اصلاً حجّت نہیں، و للہ الحمد۔ اھ۔"[2]

مذکورہ تفصیل سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی دقت نظر، وسعت مطالعہ اور انداز تحقیق کا اندازہ کریں، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے سب سے پہلے اپنے مذہب کی تائید میں کثیر جزئیات اور آیات قرآنی و احادیث کریمہ کا ایک سلسلہ بیان فرمایا، اس کے بعد مخالفین کی دلیل کا آپ نے جس طرح تجزیہ کیا اور اس کا رد بلیغ فرمایا، یقیناً یہ آپ ہی کا حصہ ہے—

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص: ۲۵۰، کتاب النکاح باب المحرمات.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص: ۲۵۰، ۲۵۱، کتاب النکاح باب المحرمات.

آپ کی یہی وہ تحقیقات ہیں جن پر اپنے تو اپنے اغیار بھی خراج تحسین پیش کرنے پر مجبور ہوئے، ذلك فضل الله يو تيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم.

اخیر میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ اپنے مذہب کی تائید میں مزید کچھ حدیثیں پیش فرماتے ہیں۔ چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

محقق علی الاطلاق نے فتح القدیر میں یہاں بعض احادیث اپنے مذہب کی مؤیدات ذکر فرمائیں، ازاں جملہ "قال رجل: يارسول الله! إني زنيت بامرأة في الجاهلية أفانكح ابنتها؟ قال: لاأرى ذلك ولا يصح أن تنكح امرأة تطلع من ابنتها على ماتطلع عليه منها" ایک شخص نے عرض کی: یارسول اللہ! میں نے زمانۂ جاہلیت میں ایک عورت سے زنا کیا تھا، کیا اس کی بیٹی سے نکاح کرلوں، فرمایا: میری رائے نہیں اور نہ ایسا نکاح جائز ہے کہ تو بیٹی کی اس چیز پر مطلع ہو جس چیز پر اس کی ماں کی مطلع تھا۔

أقول: نیز اس کی مؤید ہے وہ حدیث کہ غایۂ سمعانیہ میں حضرت ام ہانی بنت ابی طالب رضی اللہ تعالیٰ عنہا سے روایت کی۔ حضور سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: من نظر إلى فرج امرأة بشهوة حرمت عليه أمها و بنتها" جو کسی عورت کی فرج کو شہوت سے دیکھے اس پر اس عورت کی ماں اور بیٹی حرام ہوجائیں۔ دوسری حدیث میں ہے:" ملعون من نظر إلىٰ فرج امرأة و بنتها" ملعون ہے جو کسی عورت اور اس کی بیٹی دونوں کی فرج دیکھے۔ عبد الرزاق نے اپنے مصنف میں حضرت ابراہیم نخعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی:" من نظر إلىٰ فرج امرأة و بنتها لم ينظر الله إليه يوم القيٰمة" جو کسی عورت اور اس کی دختر دونوں کی فرج دیکھے اللہ تعالیٰ روز قیامت اس پر نظر رحمت نہ کرے۔ نیز مصنف میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے: في الذي يزني بأم امرأته قال حرمتا عليه" یعنی اپنی ساس سے زنا کرنے والے کی نسبت فرمایا: کہ "اس پر ساس اور عورت دونوں حرام ہوگئیں" والله تعالیٰ اعلم.[1]

یہ تھیں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ کی تحقیقات جلیلہ—آپ نے مخالفین کی دلیل کا ایسا جواب دیا اور اپنے مذہب کو ایسے ٹھوس اور مستحکم دلائل و براہین سے آراستہ فرمایا کہ مخالفین کے پاس سوائے سرِ تسلیم خم کرنے کے کوئی چارہ نہیں۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۲۵۱/۵، کتاب النکاح باب المحرمات.

تطفل: اس بحث کے دوران کہ جو شخص اپنی ساس سے زنا کرلے تو اس پر اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے حرام ہوجاتی ہے۔ اس کے خلاف مخالفین نے جو دلیل پیش کی تھی کہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس شخص کا اپنی ساس سے زنا کرنے کی وجہ سے اس کی بیوی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام نہ ہوگی اور دلیل میں یہ حدیث ذکر کی تھی" لایحرم الحرام الحلال" کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا تو اس حدیث کے ضعیف وساقط اور ناقابل الاحتجاج ہونے پر اوپر ایک تفصیلی گفتگو ہوچکی ہے۔

اسی حدیث پاک کی ایک روایت سنن ابن ماجہ میں یوں آئی ہے: حدثنا یحییٰ بن معلی بن منصور ثنا اسحٰق بن محمد الفروي ثنا عبدالله بن عمر عن نافع عن ابن عمر رضي الله تعالیٰ عنهما عن النبي ﷺ قال: «لایحرم الحرام الحلال».

ہمیں اب گفتگو اسی حدیث کی سند میں مذکور راوی اسحٰق بن محمد الفروی سے کرنی ہے اسی راوی کو پہچاننے میں حضرت امام جلیل عبدالحق اور امام ابوالفرج ابن الجوزی سے لغزش ہوئی ہے۔

چناں چہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ رقم طراز ہیں:

"اوّلاً اس میں اسحاق بن ابی فروہ متکلّم فیہ ہیں، امام عبدالحق نے احکام میں اس حدیث کو ذکر کرکے فرمایا:" في اسناده اسحٰق بن أبی فروة وهو متروك". اس کی سند میں اسحاق بن ابی فروہ ہے اور وہ متروک ہے، نقله عنه المحقق في الفتح، امام ابوالفرج نے علل متناہیہ میں فرمایا: قد رواه اسحق بن محمد الفروي عن عبدالله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ: «لایحرم الحرام الحلال». قال یحییٰ: الفروي كذاب" وقال البخاري:" تركوه" یعنی یہ حدیث اسحاق بن محمد فروی نے بسند خود حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "حرام حلال کو حرام نہیں کرتا" امام یحییٰ بن معین نے فرمایا:" فروی کذاب ہے" امام بخاری نے فرمایا:" محدثین کے نزدیک متروک ہے"۔اھ۔[1]

اب اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ کی بصیرت افروز تحقیقات کا جلوہ ملاحظہ کیجیے اور داد دیجیے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"وانا اقول و بالله التوفیق سبحن من لا ینسی: حافظین جلیلین عبدالحق وابی الفرج کو التباس واقع ہوا اسحٰق بن ابی فروہ خواہ اسحٰق فروی دو ہیں۔ایک اسحٰق بن عبداللہ بن ابی فروہ تابعی معاصر وتلمیذ امام زہری رجال ابوداؤد وترمذی

(1)-فتاویٰ رضویہ،ج:۵،ص:۲۴۸،کتاب النکاح باب المحرمات.

وابن ماجہ سے۔ یہی متروک ہے، اسی کو امام بخاری نے "ترکوہ" فرمایا، کمافي تذھیب التھذیب و میزان الاعتدال وغیرھما. تہذیب التہذیب میں ہے: قال أبوزرعة وجماعة متروك..... میزان میں ہے: لم أر أحدًا مشاه وقال ابن معین وغیره: لایکتب حدیثه...... دونوں کتابوں میں ہے: نهی أحمد بن حنبل عن حدیثه، وقال إبراهیم الجوزجاني سمعت أحمد بن حنبل یقول: لاتحل الروایة عندي عن اسحق بن أبي فروة، امام احمد نے اس کی حدیث نقل کرنے سے منع فرمایا۔ ابراہیم جوزجانی نے کہا: میں نے امام احمد کو فرماتے سنا کہ "میرے نزدیک اسحق بن ابی فروہ سے روایت حلال نہیں"۔ امام ترمذی نے ابواب الفرائض "باب ماجاء في ابطال میراث القاتل" میں حدیث "القاتل لایرث، بطریق اسحق بن عبدالله عن الزهري عن حمید بن عبدالرحمٰن عن أبی هریرة رضی الله تعالیٰ عنه" روایت کرکے فرمایا: هذا حدیث لایصح. اسحق بن عبدالله بن أبي فروة قد ترکه بعض أهل العلم منهم أحمد بن حنبل "ابوالفرج نے موضوعات میں حدیث الصبحة تمنع الرزق بطریق اسمعیل بن أبی عیاش عن ابن أبی فروة عن محمد بن یوسف عن عمرو بن عثمٰن بن عفان عن أبیه رضي الله تعالیٰ عنه" روایت کرکے کہا: لایصح . ابن أبي فروة متروك" امام خاتم الحفاظ نے لآلی میں اس پر تقریر فرمائی اور تعقبات میں بھی اس جرح پر جرح نہ کی۔ غرض یہ بالاتفاق متروک ہے مگر یہ قدیم ہے ۱۳۶ھ میں انتقال کیا، قاله ابن أبي فدیك یا ۱۴۴ھ میں، کما قاله ابن سعد وغیر واحد، وهو الصحیح، کمافي تذھیب التھذیب، یحییٰ بن معلی نے کہ طبقہ حادیہ عشرہ سے ہیں اسے کہاں پایا"۔اھ"۔[1]

یہ تفصیل تھی اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ تابعی کی جو ائمۂ جرح و تعدیل اور محدثین کے نزدیک بالاتفاق متروک ہے اور حدیث مذکورہ کی سند میں جو راوی مذکور ہے اس نام سے وہ یہ نہیں ہے۔ اس کے بعد پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ فرماتے ہیں:

"اسی نام سے جو دوسرے راوی ہیں وہ اسی اسحق مذکور کے بھائی کے پوتے اسحق بن محمد بن اسمعیل بن عبداللہ بن ابی فروہ ہیں اور یہ تابعی تو در کنار بلکہ تبع تابعین سے بھی نہیں ان کے تلامذہ سے ہیں اور بخاری، ترمذی اور ابن ماجہ کے رجال سے ہیں اور حضرت امام بخاری کے استاذ ہیں اور ۲۲۶ھ میں ان کا انتقال ہوا۔ یہ ہرگز متروک نہیں ہیں۔ اگرچہ کلام سے خالی یہ بھی نہیں۔ الی آخر ما أفاد و أجاد".[2]

(1)-فتاویٰ رضویه، ج:۵، ص:۲۴۸، ۲۴۹، کتاب النکاح.

(2)-فتاویٰ رضویه، ۵/ ۲۴۹، کتاب النکاح، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوگیا کہ سنن ابن ماجہ کی حدیث «لایحرم الحرام الحلال». میں جو اسحق ہیں وہ متکلّم فیہ ہیں نہ کہ وہ جو متروک ہیں۔ حضرت امام عبد الحق اور امام ابوالفرج ابن الجوزی سے اس باب میں بڑا التباس واقع ہوا ان لوگوں نے اس اسحاق کو جو کہ ائمہ کے نزدیک صرف متکلّم فیہ ہیں وہ اسحاق فروی سمجھ لیا جو متروک ہیں۔

احادیث کریمہ کے متون، ان کے معانی اور طریق تاویل کو جاننا پھر ان کی سندوں پر مہارت حاصل کرنا اور ان سندوں کے جملہ رواۃ کی حالت معلوم کرنا اور بروقت ان کو استعمال میں لانا یہ کام جوے شیر لانے کے مترادف ہے مگر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ جب ایسے خاردار گوشے پر بھی قلم حق ترجمان اٹھاتے ہیں تو تحقیقات انیقہ کے ایسے گہر لٹاتے ہیں کہ پڑھ کر بصیرت جھوم اٹھتی ہے اور ان تحقیقات کے سامنے ان کے معاصر بڑے بڑے محققین کی تحقیقات پھیکی نظر آنے لگتی ہیں۔ ذلك فضل الله يوتيه من يشاء.

﴿۲﴾

ایک استفتا ہوا کہ احمد علی خاوند نے خود اقرار کیا کہ ایک روز نماز مغرب کے بعد اس نے اپنی بیوی کو نماز چھوڑنے پر ڈانٹا اور سختی سے سمجھایا اور پھر معتدل مزاجی اور مستقل مزاجی سے ڈانٹ کے طور پر کہا، نماز پڑھ اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاق، جب کہ وہ بیوی نماز کی نیت اور کوئی سورت اچھی طرح نہیں جانتی غرض کہ بیوی نے عشا کی نماز بھی نہ پڑھی پھر فجر کی نماز کے لیے اس نے وضو کیا تاکہ نماز پڑھے، نماز کے لیے کھڑی ہوئی تو خاوند نے اس کو نماز کی نیت اور سورت سکھائی اور اس نے نماز پڑھی۔ اس کے دو تین روز بعد محلے کے مولوی صاحب کو طلب کر کے احمد علی نے بیوی سے رجوع کیا تو اس رجوع پر احمد علی کی بیوی اس کے لیے حلال ہوئی یا نہیں، پھر اس کے چند ماہ بعد مزید دو طلاقیں بلا شرط اس کو دے دیں تو کیا وہ پہلی دو طلاق واقع ہو چکی تھیں اور پھر ان سے رجوع کے بعد کیا وہ پہلی طلاقیں کالعدم اور باطل ہو جائیں گی؟ اور دوسری طلاقوں کے بعد اس کا بیوی سے رجوع کرنا اور ہم بستری کرنا جائز ہوگا؟

یہاں اختصار کے پیش نظر سوال کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے سوال تفصیلی ہے یہ اور یہ خلاصہ سائل ہی نے کیا ہے۔

مولوی وجیہ اللہ دیوبندی کے جواب کی چند باتیں یہاں درج کی جاتی ہیں تاکہ آئندہ صفحات میں اس پر جو مؤاخذات ہیں انھیں سمجھنا آسان ہو۔

ابتدا میں اجمالی حکم یہ لکھا:

یقیناً احمد علی کی بیوی اس پر حلال رہی کیوں کہ اس صورت میں کوئی طلاق نہ ہوئی، نہ تجدید نکاح کی ضرورت، نہ رجعت کی حاجت، ہاں احتیاط کی بات الگ ہے۔

آگے تفصیل کی ہے جس کے چند نکات یہ ہیں:

(۱) اوّلاً : احمد علی کا کہنا ”اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاق“ یہ تعلیق نہیں بلکہ وعدۂ طلاق ہے۔ ”اگر تو یہ کام کرے تو تجھے طلاق“ بصورت تعلیق اس کے معنی یہ ہیں کہ ”اگر تو یہ کام کرے گی تو تجھے طلاق دوں گا“ اس لیے کہ تعلیق میں شرط و جزا دونوں ہیں اور جزا ہمیشہ مستقبل ہوتی ہے اگرچہ معنیً۔ اور ظاہر ہے کہ ”اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاق دوں گا“ طلاق دینے کا وعدہ ہے نہ کہ تعلیق طلاق، اور وعدۂ طلاق سے طلاق واقع نہیں ہوتی۔

یہ مطلب میں نے خود نہیں نکالا، بلکہ احمد علی خود کہتا ہے کہ میں نے یہ بات طلاق دینے کے ارادے سے نہ کہی بلکہ بیوی کو نماز کا عادی بنانے کے لیے زجر و تہدید کے طور پر تنبیہاً کہی۔ میرے دل میں طلاق دینے کا خیال نہ تھا۔

(۲) ثانیاً : احمد علی کا بیوی کو یہ کہنا کہ ”تو نماز پڑھ، اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاق“ اس کو تعلیق قرار دیا جائے اگرچہ یہ متکلّم کے مقصد سے کوسوں دور ہے۔ لیکن معلوم ہونا چاہیے کہ طلاق کو کسی شرط سے معلق کرنا تین طرح ہوتا ہے، پھر ہر ایک کی دو صورتیں ہوتی ہیں– جانب وجود اور جانب عدم– مجموعہ شش قسمت است (کل چھ قسمیں ہیں)

فعل الزوجين وجوداً وعدماً، وفعل الغير وجوداً و عدماً، كما لايخفى من شرح الوقاية.

یہاں معلّق بہٖ زوجہ کا عدمی فعل ہے یعنی نماز نہ پڑھنا– ومعنى التعليق ربط حصول مضمون جملة– أي الجزاء بِحصول مضمون جملة أخرى–أي الشرط– فإذا وجد الشرط وجد المشروط، وكذا إذا فات الشرط فات المشروط. وهذا يعم الصور الستة كلها من غير فرق.

لہذا جب احمد علی کے قول کو تعلیق تسلیم کرلیں، حالاں کہ یہ قول مطلق ہے– وغرض متکلم نیز معتاد للصلاۃ شدنِ زوجہ ست دائما، پس تخصیص نماز عشا و فجر وغیرہ از کجا آمد–(متکلّم کا مقصد بھی یہ ہے کہ بیوی دائماً نماز کی عادی ہو تو نماز عشا و فجر وغیرہ کی تخصیص کہاں سے آئی؟)

(۳) یمین فور کا قرینہ بھی مفقود ہے اس لیے کہ احمد علی نے اعتدال مزاج اور استقلال طبع کے ساتھ بغیر غضب کے بطور نصیحت یہ بات کہی ہے تو یمین فور کہاں سے آئی کہ اس قول کو نماز کے قریب ترین وقت سے

مخصوص کرے۔ بلکہ یہ تعلیق طلاق ہے تو مطلق طلاق رہی اس لیے کہ اصول کا قاعدہ ہے کہ ''المطلق یجري علی اطلاقه و المقید یجری علی تقییده''.

مطلق نماز کا وجود کسی بھی نماز کے وجود سے صادق آجائے گا-یعنی کوئی ایک نماز بطورِ فردِ منتشر—اور مطلق نماز کا عدم، عمر بھر میں تمام افرادِ نماز کے عدم سے آئے گا۔

وجود مطلق الصلاۃ متحقق شود بسبب تحقق وجود فردٍ مّا، وینتفی بانتفاءِ فردِما، هذا هو الفرق بین مطلق الشيء و الشيء المطلق . اور یہی فرق ہے مہملۂ قدمائیہ کے موضوع اور قضیہ طبعیہ کے موضوع کے درمیان۔ مطلق الشیء یعنی مطلق الصلاۃ مہملۂ قدما کا موضوع ہے اور الشیء المطلق یعنی الصلاۃ المطلقہ قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے۔

یہاں تعلیق عدم صلاۃ مطلقہ پر ہے اور وہ زمانۂ تکلم سے قُبیل موت تک تمام افراد نماز کے عدم سے متحقق ہوگا-یہاں عدم صلاۃ مطلق، منتفی ہے اس لیے کہ احمد علی کی زوجہ نے صرف اُس دن نماز نہ پڑھی پھر نماز فجر پڑھی، نماز کی عادی ہوگئی۔

(۴) اب فقہی دلیلوں سے مطلوب کا اثبات کرتا ہوں:

عالم گیری ج ۲ ص ۵۹۹ میں ہے: الاصل أن الیمین متی عقدت علی عدم الفعل في محلین ینظر فیهما إلی شرط البر و عند فوات شرط البر یتعین الحنث.

ہمارے زیر بحث مسئلہ میں شرط بِر فوت نہ ہوئی تو حنث متحقق نہیں۔

وایضا هناك مسطور: لو قال ان لم تعطین هذا الثوب ودخلت الدار لم یقع الطلاق حتی یجتمع أمران، دخول الدار وعدم الاعطاء، وعدم الاعطاء انما یتحقق بموت أحدهما أو هلاك الثوب.

اسی طرح عدم صلاۃ مطلقہ زن مذکورہ کی موت سے ذرا پہلے متحقق ہو سکتا ہے اس سے قبل نہیں۔

وایضاً فیه : ص ۶۵۱- رجل قال لامرأته إن لم تصلّ الیوم رکعتین فانت طالق ، فحاضت قبل أن تشرع في الصلاة، أو بعد ما صلّت رکعة، حکي أن الشیخ الإمام شمس الأئمة الحلوائي کان یقول: إن کان وقت الحلف إلی وقت الحیض مقدار ما یمکنها أن تصلي رکعتین تنعقد الیمین عندالکل و تطلق.

اس عبارت میں الیوم اور رکعتین کی قید موجود ہے، لہذا اس کا حکم ہمارے زیر بحث مسئلے کے حکم سے مغایر ہے۔

وأیضاً فیه:ص ۱۴۱- رجل ضرب رجلا ضرباوجیعا فقال المضروب-اگر من سزاے وے نکنم- فامرأته کذا، فمضی زمان ولم یجاز، قالوا هذا لا یقع علی المجازاة الشرعیة من القصاص أو الأرش أوالتعزیر أو نحوه، وإنما یقع علی الإساءة بأي وجه یکون ، فإن نوی الفور فهو علی الفور، وإن لم ینو یکون مطلقاً، کذافي فتاوی قاضی خان.

یہ صورت ہمارے زیر بحث مسئلے کے مطابق ہے۔ صرف اتنا لفظی فرق ہے کہ اس میں "سزاے وے نکنم" زوج کے فعل عدمی سے معلّق ہے اور ما نحن فیہ میں "اگر تو نماز نہ پڑھے" زوجہ کے فعل عدمی سے معلّق ہے۔ حکم دونوں کا ایک ہے۔ اسی طرح " اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاق" کا حکم ہے کہ ان نوی الفور فهو علی الفور وان لم ینو یکون مطلقا.

لیکن احمد علی نے فور کی نیت نہ کی، نہ فور کا قرینہ پایا گیا تو یمین مطلق باقی رہی۔

في شرح الوقایة ص۴۸: أنت کذا إن لم أطلقك یقع في آخر عمره.

وفي القهستاني ص ۲۷۹: و یقع في الأصح آخر العمر أو قبیل موته أو موتها، وفي النوادر لا یقع بموتها في قوله انت طالق إن لم أطلقك.

في قاضي خان ص ۳۴۱: ولو قال إذا طلقتك فأنت طالق، وإذا لم أطلقك فأنت طالق، فلم یطلق حتی ماتت، طلقت ثنتین في آخر جزء من أجزاء حیاته.

أیضاً فیه ص ۲۲۹: رجل قال لامرأته إن لم أجامعك علی راس هذا الرمح فانت طالق، فمادام حیین والرمح قائم لا یحنث، وقبیل موت احدهما یا بعد ضیاع رمح حانث شود، ہکذا ما نحن فیہ۔

(۵) اگر مان لیا جائے کہ پہلی دو طلاقیں واقع ہوگئیں تو بھی رجعت کی وجہ سے باطل ہوگئیں، جیسے طلاق بائن کے بعد اگر تجدید نکاح کرے اس کے بعد پھر طلاق دے تو پہلی دو طلاقیں باطل ہو جائیں گی، اور اگر تجدید نکاح

کے بعد طلاق دے تو وہ حساب میں آئے گی، نہ وہ طلاق جو تجدید نکاح سے پہلے ہو۔ اسی طرح رجعت کے بعد پہلے کی طلاق باطل ہے جیسا کہ در مختار میں ہے:

" لو طلقها رجعيا فجعله بائنا أو ثلاثا– وردالمحتار : **قوله** (قبل الرجعة) لأنه بعد ها يبطل عمل الطلاق، فيتعذر جعلها بائنا أو ثلاثاً، هكذا في الطحطاوي.

اس عبارت سے خوب واضح ہو گیا کہ پہلی دو طلاقیں رجعت کی وجہ سے باطل ہو گئیں۔ اب طلاق بلا شرط سے رجعت صحیح ہے۔ وهو المدّعا. محمد وجيه الله[1]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے پچیس ۲۵ر طریقے سے جو مولوی صاحب کی خبر لی ہے وہ بصیرت افروز بھی ہے اور مخالفین کے لیے عبرت آموز بھی۔ اس کو پڑھیے اور محدث بریلوی کی تحقیق انیق کی داد دیجیے واضح ہو کہ آپ نے مولوی صاحب کا مکمل رد فارسی زبان میں کیا ہے جو ایک رسالہ "آكد التحقيق بباب التعليق" [۱۳۲۲ھ] کے نام سے وجود میں آیا، ہم ذیل میں صرف اس کا خلاصہ اور کہیں کہیں مختصر اقتباس پر اکتفا کریں گے تا کہ طوالت سے بچا جا سکے۔ مزید تفصیل کے لیے رسالہ کا مطالعہ کریں۔

پہلے صورت مسئولہ کا جواب ملاحظہ کریں اور اسی ضمن میں مولوی صاحب پر کچھ ضرب کاری۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں: صورت مسئولہ میں احمد علی کی بیوی اس کے نکاح سے خارج ہو گئی اور اب تجدید نکاح سے بھی حلال نہ ہو گی بلکہ حلالہ ضروری ہے۔

اللہ تبارک وتعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: «فَإِنۡ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنۡۢ بَعۡدُ حَتّٰى تَنۡكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهٗ»[البقرة: ۲۳۰]

اور اب احمد علی نے کسی کے کہنے پر جو حیلہ گڑھا اور کہا: کہ عموم کا ارادہ کیا تھا یعنی اگر تمام عمر بیوی ایک نماز بھی نہ پڑھے تو دو طلاق۔ یہ حیلہ جھوٹ اور خالص فاسد ہے جس کو کوئی عقل مند تسلیم نہیں کر سکتا، کیوں کہ اس نصیحت اور ڈانٹ سے مقصود یہ ہے کہ بیوی کو نماز کا پابند بنایا جائے اور لوگوں کے عرف میں بھی اس سے یہی سمجھا جاتا ہے کہ اس نے بیوی کو نماز کا پابند بنانے کے لیے اس کو طلاق پر معلق کیا نہ یہ کہ اس کو اس وقت طلاق دے جب وہ مر رہی ہو کیوں کہ اس وقت تو نکاح خود بخود ختم ہو جاتا ہے موت کی وجہ سے، تو اس وقت طلاق کی کیا حاجت؟ اور اگر یہ بات مان بھی لی

(1)-فتاویٰ رضویہ مترجم، ۱۳/۱۵۸-۱٦٦.

جائے تو بھی احمد علی کے فعل نے اسے باطل کر دیا کیوں کہ احمد علی نے صبح اپنی بیوی سے رجعت کر لی جس سے واضح ہو گیا کہ اس کا مقصود اپنی بیوی کو پابند نماز بنانا تھا، اگر اس کا مقصود وہی ہوتا جو حیلہ سازوں نے اسے سکھایا تو عشا کی نماز نہ پڑھنے سے تو طلاق ہی نہ ہوئی تو پھر رجوع کیسا اور کس سے رجوع؟ تو احمد علی کی رجعت نے اس کا مقصد واضح کر دیا۔ اس واضح چیز کو نظر انداز کرنا اور فریب و غلط حیلہ سے شرم گاہ کو حلال کرنا مسلمان کا کام نہیں۔

مولوی صاحب کا ردی فتویٰ گمراہی اور غلطیوں کا مجموعہ ہے اس کی ہر سطر سے جہالت نمایاں ہو رہی ہے۔ ملخّصاً۔[1]

پھر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس حکم کو قرآن و احادیث اور جزئیات فقہ کی روشنی میں مزید واضح فرمادیا۔ میں طوالت کے باعث انھیں ترک کر رہا ہوں۔

اب مولوی وجیہ اللہ دیوبندی پر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کے مواخذات کو چشم حیرت سے ملاحظہ کیجیے۔

اول: طلاق کے نشان کو سوال کی صورت میں تبدیل کر کے مٹانا چاہا، یہاں جو سوال آیا اس کے الفاظ یہ ہیں کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کو نماز مغرب کے بعد کہا اگر تو نماز نہ پڑھے گی تو دو طلاق اور دیوبندی کی تعلیم سے سوال یوں بنا دیا، ایک شخص نے اعتدال طبع اور مستقل مزاجی سے زجر اور تنبیہ کے طور پر بیوی کو کہا کہ تو نماز پڑھ، اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاق۔ یوں اس نے تو دو طلاق کی بجائے "تجھے دو طلاق" بنا دیا تاکہ اپنے باطل زعم میں وہ تعلیق طلاق سے نکال کر وعدۂ طلاق بنا سکے اور لالچ کے دانتوں سے احمد علی کی کاروائی کی گرہ کو کھولے، اور واضح بات ہے کسی شرعی حکم کے معلوم ہونے پر سوال کی صورت کو تبدیل کرنا صرف مکر و فریب ہی کہلا سکتا ہے۔ پھر جس نے ہمارے پاس دوبارہ سوال بھیجا ہے اس نے ان نفسانی خواہشات پرستوں کی داستان سے پردہ ہٹا دیا ہے کہ احمد علی نے جو لفظ خاص اس موقعہ پر بنگالی زبان میں استعمال کیا ہے وہ "دِیلام" ہے جو کہ صراحۃً "میں نے دی" کے معنی میں ہونا لکھا ہے اور وعدہ کی اختراعی صورت بالکل ختم کر دی۔ اھ۔[2]

---

(1)-فتاویٰ رضویہ مترجم، ج:١٣، ص: ١٦٦-١٦٩، کتاب الطلاق باب التعلیق.
رسالہ: آکد التحقیق بباب التعلیق. [١٣٢٢ھ] ج: ٥، ص: ٧٧٥ تا ٧٨٥. (٢٣)
(2)-فتاویٰ رضویہ، مترجم، ج:١٣، ص: ١٧٠، کتاب الطلاق.

دوم: "توطلاق اور تجھے طلاق" کا فرق خود اپنی طرف سے من گھڑت بنایا، اس بے چارے کو تعلیق کی انشا اور انشا کی تعلیق کا فرق معلوم نہ ہوسکا، جب کہ عرف میں تعلیق کی انشا مقصود و متعارف ہے نہ کہ انشا کی تعلیق اور پھر ہر جزا کو استقبال خود لازم ہے مثلاً یہ کہنا کہ "تو اگر یوں نہ کرے تو طلاق ہے" اس کا معنی یہ ہے کہ "تو مطلقہ ہو جائے گی" اور انشا بھی یہیں ہوگا نہ کہ کوئی بعد میں جدید انشا ہوگا پھر اس کو متعدّد مثالوں سے واضح کیا کہ دونوں میں کوئی فرق نہیں بلکہ یہ فرق کا وسوسہ جہالت کے سوا کچھ نہیں (ملخّصاً)۔ (1)

سوم: یہ عجیب فرق کرنے پر مجتہد العصر نے یہ بھی نہ دیکھا، یا دیکھا اور حق نظر نہ آیا کہ مذہب کی تمام کتب میں جا بجا صراحۃً "تجھے طلاق ہے" کو تعلیق قرار دیا گیا ہے نہ کہ وعدۂ طلاق۔

آگے آپ رقم طراز ہیں:

در فتاویٰ خلاصہ و فتاوی عالم گیری فرمود: اگر مرا نخواہی ترا طلاق فقالت می خواہم لا تطلق هذا تعليق بالارادة وأنها أمر باطن لا يوقف عليه فيتعلق بالاخبار. (2)

در فتاویٰ قاضی خان و خزانۃ المفتین وغیرہما فرمودند: اگر سہ ماہ را نیایم وده دینار نیارم ترا طلاق فجاء ولم يات بالدنانير تطلق. (3)

در فتاویٰ ظہیریہ و خزانہ امام سمعانی فرمود: قال لها اگر تو حرام کنی تراسہ طلاق فأبانها ثم جامعها في العدة يحنث و تطلق ثلثا۔ (4) حالا مجتہد دیوبند از چشم کشادہ نظر فرماید کہ آں بالا خوانیہائے وعدو تقدیر "خواہم داد" کجا شد۔ اھ۔ (5)

چہارم: احمد علی را دریں دستان استاد خود می گوید کہ ایں مطلب از خود نگر فتم بلکہ احمد علی می گوید حالاں کہ معاملہ واژگونہ است بے چارہ احمد علی اگر ازیں کید عظیم آگہی داشتے صبح گاہ چرا تخم رجعت کاشتے۔ اھ۔ (6)

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، مترجم، ج:١٣، ص:١٧١، ١٧٢، كتاب الطلاق.

(2)-فتاویٰ عالمگیری، ج:١، ص:٣٨٧، الفصل السابع فی الطلاق...

(3)-خزانة المفتيين، ج:١، ص:١١٣، فصل فی التعليق.

(4)-خزانة المفتيين، ج:١، ص:١١٣، فصل فی التعليق.

(5)-فتاویٰ رضویہ، ج:٥، ص:٧٧٧، كتاب الطلاق باب التعليق.

(6)-ایضاً.

پنجم: پھر مولوی صاحب جب حق کے اعتراف کی طرف جھکے تو ایک لغو اور بے سود معاملے میں الجھ کر رہ گئے اور یہ تقسیم کر ڈالی کہ معلق تین قسم پر ہے اور قسم کو تقسیم سمجھ کر لکھ ڈالا کہ مجموعہ چھ قسم ہے حالاں کہ زیر بحث مسئلے کو اس تقسیم سے کوئی تعلق نہیں اور یہاں اقسام میں کوئی فرق بھی نہیں اور خود بھی لکھا ہے کہ یہ حکم تمام چھ اقسام کو شامل ہے، اس عقل مند سے کوئی یہ پوچھے کہ جب سب کا حکم ایک ہے تو پھر اس تقسیم کو کس وجہ سے درمیان میں لایا؟، شاید اس لیے کہ دیکھنے والوں کو معلوم ہو جائے کہ جناب مجتہد صاحب کی نظر شرح وقایہ پر بھی پڑی ہے اگرچہ بغیر سمجھے ہوئے۔ ملخّصًا۔

ششم: خدا کی شان دیکھیے کہ باطل کے ضمن میں غیر شعوری طور پر حق زبان سے نکل گیا اور پھر دوبارہ گڑھے میں گر گیا" اس کا مقصد تو یہ تھا کہ اس تعلیق کا تعلق دائمی ترکِ نماز سے بنائے تا کہ ایک نماز بھی پڑھ لینے پر بیوی کو طلاق سے تحفظ مل سکے"۔

اسی بنا پر اپنی منطق کو استعمال کرتے ہوئے مطلب کو کھینچ تان کر اس منزل پر لے آیا کہ اگر احمد علی کی بیوی مرنے سے قبل ایک نماز بھی پڑھ لے تو طلاق نہ ہوگی حالاں کہ یہاں راہ حق کو غیر شعوری طور پر پاتے ہوئے کہتا ہے کہ متکلّم کی غرض بھی یہی ہے کہ اس کی بیوی دائمی طور پر نماز کی عادی ہو جائے، سبحان اللہ! اس شتر گربگی کو دیکھیے کہ یا متکلّم کی غرض بیوی کو دائمی نماز کا پابند بنانا ہے یا یہ غرض ہے کہ پوری عمر میں ایک سجدہ بجالائے اگرچہ باقی عمر بھر قبلہ رو نہ ہو یہ تفاوت دیکھیے کہاں سے کہاں پہنچ گیا۔[1]

ہفتم: خود معترف شدہ کہ غرض متکلّم دائما خوگر بودن زن بہ نماز ست می گوید، پس تخصیص نماز عشا و فجر وغیرہ از کجا آمد، اجتہاد تا بامانیز ہمیں می گوییم کہ غرض تعوّد دائم ست تخصیص ہیچ نماز نیست، ہر نمازے کہ عمداً بلا عذر شرعی ترک دہد طلاق شود عشا باشد یا فجر چوں وقت عشا گزشت و زن نماز گزاشت و ادا نکرد طلاقہ شدہ۔ اھ۔

ہشتم: با اعتراف آں کہ غرض متکلّم تعوّد دائم ست ایں چانہ زنی کہ " قرینہ یمین الفور ہم مفقود" مگر از باب اجتہاد دیوبند خواہد بود یا ہمانا معنی معتاد صلاۃ شدن زوجہ دائما آں باشد کہ در ہمہ عمر جز یک بار ہیچ نماز ادا نہ کند، ولا حول ولا قوۃ الا باللہ۔ اھ۔[2]

(1)-فتاویٰ رضویہ، مترجم، ج:۱۳، ص:۱۷۳، ۱۷٤، کتاب الطلاق باب التعلیق.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ج:٥، ص:۷۷۸، کتاب الطلاق باب التعلیق.

نہم: یمین الفور کی تخصیص غصہ اور بے اعتدالی طبع سے کرنا بھی دیوبند کا اجتہاد ہے۔ مذہب کی کتابوں میں اس تخصیص کا کوئی نام و نشان نہیں جیسا کہ گزشتہ مثالوں سے اس کی وضاحت ہو چکی مگر اس مجتہد نے یمین فور کی وجہ تسمیہ کے وجوہ میں سے ایک وجہ کو دیکھ کر گمان کر لیا کہ مشبہ اور مشبہ بہ ایک ہی چیز ہے اور وجہ تسمیہ کی مناسبت شے کو لازم ہوتی ہے، یہ بھی دیوبندی تعلیم کا نتیجہ ہے۔ (ملخّصاً)

دہم: یہاں سے لے کر اس کے قول "ہمارے زیر بحث مسئلے میں ایسے ہی ہے واللہ اعلم" تک جو کہ اس کی تحریر کا دو تہائی حصہ ہے اگر پہلے مذکور فتوائے جلیلہ کو عقل و فہم کی آنکھ سے دیکھ لیتا تو اس کی تمام یاوہ گوئی کا خاتمہ ہو جاتا اور تعلیق طلاق کا لغوی معنی جس کا مفاد ظاہراً دلالت کر رہا ہے کہ "اگر تو نماز نہ پڑھے گی" کا مطلب دوامِ نماز کا عدم ہے یعنی کوئی ایک نماز نہ پڑھے، کا بھرپور انداز میں رد ہو گیا اور پھر فرض نماز کی تخصیص واضح انداز میں آفتاب نیم روز کی طرح روشن ہو گئی اور خود مولوی صاحب نے غیر شعوری طور سے اس کا اعتراف کر لیا کہ متکلّم کا مقصد بیوی کو دائمی نماز کا پابند بنانا ہے، پس حق واضح ہو گیا اور دیوبندی کی جہالت سے پردہ اٹھ گیا۔ (ملخّصاً)[1]

یازدہم: بے چارے مسکین نے کبھی دیوبند کے مدرسے میں ملّا جلال، میر زاہد کے الفاظ کا ترجمہ سن لیا ہوگا جس پر بدقسمتی سے منطق کی بات شروع کر دی اور دیوبندی فقاہت بنا دی اور مذکورہ فتاویٰ جلیلہ کا مطلب جو وضاحت کے اصول پر بہت اچھی طرح واضح ہو چکا تھا اس کو اپنی نامعقول منطق سے ثابت کرنے کی کوشش کر رہا ہے اگرچہ محققین نے عمدۃ المدققین علامہ سید میر زاہد مرحوم کی اِس تدقیق کا کثیر وجوہ سے رد کر دیا ہے یہ بے چارہ اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے محققین کی بیان کردہ وجوہ سے محروم رہ کر سید زاہد کی تقلید جامد پر ہی انحصار کر سکا۔ اسے معلوم نہیں کہ قضیہ طبعیہ کا موضوع کلیت کا معروض ہوتا ہے اور کلیت معقولات ثانیہ میں سے ہے جس کا وجود صرف ذہنی ہوتا ہے۔ لہٰذا یہ طبعیہ صرف قضیہ ذہنیہ ہوتا ہے خارجیہ نہیں ہوتا، اور یہ ہرگز وجود خارجی کا مرتبہ نہیں پا سکتا، یہ اپنے ایک فرد یا جمیع افراد کے خارجی وجود سے بھی خارج میں متحقق نہیں ہو سکتا بلکہ کسی فرد کے خارج میں پائے جانے سے اس مرتبہ کا وجود انتزاعی بھی نہیں ہو سکتا، کیوں کہ انتزاع کی ہوئی چیز، انتزاع کے تابع ہوتی ہے تو جب تک انتزاع نہ کیا جائے اس کا وجود نہیں ہوتا اور اگر موجود ہو تو انتزاع نہ ہو سکے۔ کیا غور نہیں کرتے کہ یہ مرتبہ ماہیت کے ساتھ اطلاق کو ملحوظ رکھے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا یعنی اطلاق کا لحاظ صرف عنوان میں ہو مُعَنْوَن میں نہ ہو، تو کسی فرد کے محض خارج میں لحاظ کرنے والے کے لحاظ کے بغیر پائے جانے سے ذہنی وجود کس طرح پیدا ہو سکے گا۔[2]

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، مترجم، ج:۱۳، ص:۱۷۵، کتاب الطلاق باب التعلیق، مطبع مرکز اهل سنت برکات رضا، پوربندر، گجرات.

(2)-فتاویٰ رضویہ، مترجم، ج:۱۳، ص:۱۷۶، ۱۷۷، کتاب الطلاق.

دوازدہم: مراد از وجود طبیعت موضوع طبعیہ وجود خارجی است یا وجود ذہنی اول را خود او شایاں نیست و دوم در گرد وجود فرد نبود کہ بانتفاے افراد منتفی شود۔ اھ۔

سیزدہم: الشیء المطلق کہ ملحوظ بلحاظ عموم وکلیت واطلاق است احکام افراد ہابہ او ساری نشود پس چرا بوجود فرد موجود یا بانتفاے افراد منتفی شود۔ اھ۔

چہاردہم: اگر بفرض باطل طبعیہ را خارجیہ گیریم، پس وجود طبیعت بوجود ہر یک از افراد متعاقبہ ہماں نحو وجود ست کہ بہ وجود فرد اول عارض شود یا غیر آں ولو بالاعتبار — اول باطل ست کہ تحصیل حاصل ست وعلی الثانی چوں بوجود ہر فرد نحوے از وجود عارض شود بانتفاے آں فرد ہماں نحو وجود منتفی شود پس انتفا بانتفاے ہر فرد رو نماید وتفرقۂ ایں حکم میان مطلق الشیء والشیء المطلق ضائع بر آید۔ اھ۔[1]

پانزدہم: زیر بحث مقام کے متعلق اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: احمد علی نے اپنی بیوی سے کہا کہ اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاقیں پس بالبداہت معلوم ہوا کہ اس کا مقصد وہ نماز ہے جو خارج میں پڑھی اور ادا کی جا سکے، نہ وہ نماز جس کا وجود محض ذہنی اور اعتباری ہو اور خارج میں پڑھنے اور ادا کرنے کے قابل نہ ہو، تو یہ کہنا کہ یہاں صلاۃ مطلقہ مراد ہے جو قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے، محال ہوگا، اس کے بطلان کے بعد وہ صورتیں باطل ہوگئیں جو اس پر متفرع کی گئیں، یہ واضح بات ہے، کیوں کہ مبنیٰ کے فساد سے بنا کا فساد ہوتا ہے۔ اھ۔ (ملخصًا)

شانزدہم: ہنگام تحقق شرط بر عدم حنث نہ خفاے داشت کہ محتاج بہ نقل بودے فاما مجتہد دیوبند کمال سلیقۂ خود را در جلوہ دادن خواست وعبارت عالم گیری: الأصل ان الیمین متی عقدت علی عدم الفعل في محلین ینظر فیهما إلیٰ شرط البر.[2] کہ ازیں محل بے علاقہ بود بہ سند نمود مسکین اگر آں واضحہ را در محل لائق او نتوانستی دید کاش ہم ازیں جا بہ فقرہ و عند فوات شرط البر یتعین الحنث۔ کہ بہ تکلف متکلف بطور مفہوم مخالف بامقصود او موافق می تواں شد قناعت کردے تعلیق یمین بہ دو محل را دریں محل چہ مقام و محل۔ اھ۔[3]

ہفدہم: مولوی دیوبندی صاحب نے عالم گیری کا یہ مسئلہ کہ بیوی کو کہا: ”اگر تو مجھے یہ کپڑا نہ دے تو طلاق“ اس مسئلہ کے ساتھ ذکر کیا کہ ” اگر میں تجھ سے وطی نہ کروں اس اوڑھنی کے ساتھ... اور اس بے چارے نے ان

---

(1)–فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۷۷۹، کتاب الطلاق باب التعلیق.

(2)–فتاویٰ ہندیہ، ج: ۱، ص: ۴۲۹، الفصل الثالث فی تعلیق الطلاق.

(3)–فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۷۷۹، کتاب الطلاق.

مذکورہ دونوں مسئلوں کے درمیان، عالم گیری نے محیط سے اور اس میں امام فقیہ ابواللیث سمرقندی سے منقولہ مسئلہ کو ذکر کیا اور اس مجتہد نے بے بصری کے سبب دیکھا نہیں یا دیکھا تو بصیرت نہ ہونے کی وجہ سے اس کو سمجھا نہیں یا پھر عوام کو مغالطے میں ڈالنے کے لیے عبارت میں قطع و برید کی، دیکھیے عالم گیری کی انہی سطروں میں یہ بیان بھی ہے کہ فتاویٰ ابواللیث میں ہے: خاوند نے بیوی سے، مجامعت کا ارادہ کرتے ہوئے کہا" اگر تو میرے ساتھ اندر کمرے میں داخل نہ ہوئی تو تجھے طلاق ہے" اس کے بعد عورت اس وقت داخل ہوئی جب خاوند کی شہوت ختم ہو چکی تو بیوی کو طلاق ہوگی اور اگر شہوت ختم ہونے سے پہلے داخل ہوئی، تو طلاق نہ ہوگی جیسا کہ محیط میں ہے۔ یہاں بھی مولوی صاحب کو یہ تقریر کرنی چاہیے تھی کہ عدم دخول پر قسم کھائی ہے اور عدم دخول مطلق ہے اور دخول مطلق قضیہ طبعیہ کا موضوع ہے جو تمام افراد کے منتفی ہوئے بغیر منتفی نہ ہوگا اور تمام افراد دخول منتفی نہ ہوں گے، مگر اس وقت جب کبھی دخول نہ پایا جائے اور یہ بات خاوند بیوی دونوں میں سے ایک کے مرنے کے بعد ہی معلوم ہو سکے گی تو جب دخول متحقق ہو خواہ وہ دس سال بعد ہو تو اس وقت دخول مطلق کا عدم منتفی ہو جائے گا اور قسم کے ٹوٹنے کی شرط پائی جانے کی صورت نہ بنے گی۔ (ملخصاً)

ہیجدہم: پھر مولوی صاحب نے عالم گیری کا یہ مسئلہ ذکر کیا کہ " خاوند نے بیوی کو کہا: اگر تو آج دو رکعتیں نماز نہ پڑھے تو تجھے طلاق" اس کی بیوی کو نماز شروع کرنے سے قبل حیض آگیا، یا ایک رکعت پڑھنے کے بعد حیض آگیا تو بتایا کہ اگر قسم اور نماز شروع کرنے کے درمیان اتنا وقت تھا کہ دو رکعت نماز پڑھ سکے، تو بیوی کو طلاق ہو جائے گی، مولوی صاحب نے اس مسئلے کو زیر بحث مسئلے کے منافی بتایا اور کہا: اس مسئلے کی عبارت میں "آج" اور " دو رکعتوں" کی قید ذکر کی گئی ہے، لہٰذا اس مسئلے کا حکم زیر بحث مسئلے کے حکم کے مغایر ہے۔ لہٰذا دونوں مسئلے جدا ہیں اور تمام اعتراض اس سے ختم ہو گیا۔ مگر مولوی صاحب کو یہ نہ معلوم ہو سکا کہ اس وجہ کی بنا پر مسائل میں اختلاف اور نہ ہی حکم میں کوئی تغیر واقع ہوا اور " آج دو رکعتیں نماز" کی بھی طبیعت کلیہ ہے اور کسی چیز کا انتفا اس کے تمام افراد کے انتفا سے ہوتا ہے تو جب دن بھر میں کوئی فردِ نماز نہ پایا گیا اور اس دن میں رکعتوں کا وجود نہ پایا گیا تو دو رکعت نماز نہ پڑھنے کی شرط کی وجہ سے قسم ٹوٹ گئی، تو طلاق واقع ہو گئی کیوں کہ طلاق تو اس شرط پہ موقوف تھی، مولوی صاحب کا یہ وہم کرنا کہ خاوند نے آج کا لفظ کہا اور نہ دو رکعتیں پڑھنے کا عمر بھر میں سے کوئی دن بھی ہو سکتا تھا تو یہ وہم دیوبندی کے علاوہ کسی جاہل و غبی کو بھی لاحق نہیں ہو سکتا اس لیے صرف دیوبندی عقول عالیہ کو ہی اس وہم کے دفع کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، پھر اس پر طرہ یہ ہے کہ اس نے دو رکعتوں کو بھی وجہ فرق بتایا۔ (ملخصاً)

نوزدہم: مولوی صاحب نے اپنی عقل مندی دکھاتے ہوئے یہ مسئلہ ذکر کرکے ”کہ اگر اس کو سزا نہ دوں تو بیوی کو طلاق“ کہا کہ نیت فور کی کرے گا تو فور ہوگا ورنہ مطلق ہوگا اور پھر خود کہا کہ یہ مسئلہ ہمارے زیر بحث مسئلے کے مطابق ہے اور یہ اعتراف کیا کہ اس طرح عورت کو کہنا کہ اگر تو نماز نہ پڑھے تو تجھے دو طلاقیں، اس کا حکم بھی وہی ہوگا یعنی اگر فور کی نیت ہے تو فور ہے ورنہ مطلق ہوگا، گویا یہ کہ کر اس نے نادانستہ طور پر حق کی طرف رجوع کر لیا، لیکن جب مولوی صاحب کی ٹانگ پھنستی ہوئی نظر آئی تو مکابرہ اور انکار کرتے ہوئے لکھ ڈالا: ”لیکن احمد علی نے فور کی نیت نہیں کی اور نہ ہی فور کا قرینہ پایا گیا“، سبحان اللہ! مولوی صاحب ابھی خود اپنی کہی ہوئی بات بھول گئے خود مولوی صاحب نے اوپر اعتراف کیا کہ ”متکلّم کی غرض بیوی کو ہمیشہ نماز کا عادی بنانا ہے“ اور احمد علی کی نیت معلوم کرنے کے لیے یہی کافی ہے کہ احمد علی نے صبح اپنی بیوی سے رجوع کر لیا، تو اگر اس کی نیت فور کی نہ ہوتی تو رجوع کرنے کا کیا مطلب ہوتا، الحمد للہ حق واضح ہو گیا، مگر مکابرہ کا کوئی علاج نہیں۔ (ملخّصاً)

بستم: پھر مولوی دیوبندی صاحب نے قاضی خان، قہستانی اور شرح وقایہ میں یہ مسئلہ ”تجھے طلاق ہے اگر تجھے طلاق نہ دوں“ اور یہ مسئلہ ”اگر اس نیزے کے سر پر تجھ سے جماع نہ کروں تو طلاق ہے“ نقل کرکے کہا کہ ان مسئلوں میں فقہا نے آخر عمر اور نیزے کی بقا تک مہلت دی ہے، لہٰذا زیر بحث مسئلے میں بھی یہی حکم ہوگا اور یہ مولوی وہ تمام مقدمات مسلّمہ جن کو فقہاے کرام نے اپنے فتاویٰ جلیلہ میں بہت واضح انداز میں پیش کرکے ہدایہ، فتح القدیر کی عبارات سے مستند کیا ہے، ان کو بار بار ذکر کرکے واضح بات کو بے مقصد واضح اور تحصیل حاصل کرتا چلا جا رہا ہے اور یہاں جو اہم بات ہے جس کو تلخیص الجامع الکبیر، شرح تلخیص علامہ فارسی، انتقاض الاعتراض، تنویر الابصار، در مختار، فتح القدیر، شرنبلالیہ، ردالمحتار، اشباہ ونظائر اور تبیین الحقائق وغیرہا کے حوالوں سے اِفادہ کیا گیا ہے، اس کو یہ شخص مسلسل نظر انداز کر رہا ہے اور باطل کے درپے ہے، شاید مولوی صاحب نے شرح وقایہ اور خود وقایہ میں یہ مسئلہ نہیں دیکھا ہوگا یا اگر دیکھا تو بصیرت نہ ہونے کی وجہ سے سمجھا نہیں ہوگا کہ جب بیوی باہر جانے کو یا غلام کو مارنے کے لیے تیار ہو تو اس وقت اس کو کہنا کہ تو باہر نکلی یا تو نے مارا تو تجھے طلاق ہے، تو یہ دونوں یمین فور ہیں۔ امام قہستانی نے فرمایا کہ اس مسئلہ میں اشارہ ہے کہ امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے قسموں کے اقسام مکمل فرمانے میں اپنے استنباط میں تفرد فرمایا ہے کیوں کہ آپ سے پہلے اسلاف نے یمین کو صرف لفظاً و معنیً موبدہ اور موقّتہ پر تقسیم فرمایا تھا مثلاً میں یہ نہ کروں گا اور میں آج یہ نہ کروں گا۔ پھر امام اعظم نے لفظاً و معنیً موبدہ اور موقّتہ پر ایک قسم زائد بیان کی جس کو یمین فور یا یمین حال کہا جاتا ہے، یہ قسم لفظاً مؤبد اور معنیً مؤقت ہے، اس طرح کے بے شمار مسائل فقہ حنفی میں موجود ہیں مگر یہ بے چارے عقل کے مارے کیا جانیں، ان کو تو نجدی تعلیم سے فرصت نہیں۔ (ملخّصاً)(1)

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۷۸۱، ۷۸۰، کتاب الطلاق باب التعلیق۔

بست و یکم: اب تک تو دیوبندی جہالتوں کا پردہ فاش ہو رہا تھا، اب دیوبندی گمراہی و بدعقیدگی کا بھی نظارہ کیجیے۔ اس بے باک بے اِدراک نے ایسا کلمہ کہہ دیا جسے سمندروں سے بھی نہیں دھویا جاسکتا۔ اس نے کہا کہ اگر تسلیم کرلیا جائے کہ پہلی دو طلاقیں واقع ہوگئیں ہیں تب بھی احمد علی کے رجوع کر لینے پر وہ باطل ہوگئی ہیں۔ اور آخر میں کہا کہ اب غیر مشروط طلاق کے بعد اس کا رجوع صحیح ہے۔

ع آدمیاں گم شدند ملک گرفت اجتہاد

مولوی صاحب کی دیوبندی تعلیم نے تو یہاں پر کمال ہی کر دیا کہ ایک جملے سے قرآن و حدیث اور ائمۂ قدیم وجدید کے اجماع کو یک سر نظر انداز کر دیا۔

حالاں کہ اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے: «اَلطَّلَاقُ مَرَّتٰنِ ۪ فَاِمۡسَاكٌۢ بِمَعۡرُوۡفٍ اَوۡ تَسۡرِيۡحٌۢ بِاِحۡسَانٍ ؕ» [البقرۃ:۲۲۹] الیٰ قولہ تبارک وتعالیٰ: «فَاِنۡ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهٗ مِنۡۢ بَعۡدُ حَتّٰى تَنۡكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهٗ ؕ» [البقرۃ: ۲۳۰] اس آیت کریمہ کی شان نزول سے تو اس کی ایسی وضاحت ہوتی ہے کہ اس میں کلام کی کوئی گنجائش ہی نہیں چہ جائے کہ اس کا انکار کرنا۔

ائمۂ تفسیر و حدیث نے اس آیت کریمہ کا سببِ نزول یوں بیان فرمایا کہ اسلام سے قبل طلاق کی کوئی تعداد یا حد مقرر نہ تھی بلکہ خاوند جتنی بار بھی طلاق دے کر رجوع کرنا چاہتا کرلیتا، اور جب بیوی کو تنگ کرنا مقصود ہوتا تو طلاق دے کر عدت ختم ہونے کے قریب وہ رجوع کرلیتا اور رجوع کے بعد پھر طلاق دیتا اور عدت کے خاتمے کے قریب وہ رجوع کرلیتا اور رجوع کے بعد پھر طلاق دیتا اور جتنی بار دل چاہتا کرتا، بیوی بے چاری لٹک کر رہ جاتی، اس کے لیے آزادی یا آبادی کا کوئی طریقہ نہ رہتا، اسی پریشانی میں ایک عورت دربار رسالت میں حاضر ہوئی اور فریاد کی تو اس پر یہ آیۂ کریمہ نازل ہوئی، اور تین طلاقوں کے بعد رجوع کا اختیار ختم ہوگیا اور بیوی خود مختار ہوگئی۔

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے اس کو سات کتب معتمدہ سے مستند فرمایا (۱) تفسیر معالم التنزیل (۲) تفسیر کبیر (۳) تفسیرات احمدیہ (۴) تفسیر حسینی (۵) تلویح (۶) زاہدی (۷) تفسیر بیضاوی۔ اور تقریباً بیس کتب احادیث کی دس روایتوں سے اس کو مدلل کیا۔ جس سے مذکورہ حکم اتنا واضح وروشن ہوگیا کہ اس میں مزید نقطہ رکھنے کی جگہ نہیں اس کی مخالفت کرنا تو دور کی بات مگر بے چارے مولوی صاحب کیا کریں، دیوبندی تعلیم سے مجبور ہیں۔ ملخّصاً۔

بست و دوم: خاص یہ جزئیہ کہ رجوع کے بعد طلاق کالعدم نہیں ہوتی بے شمار کتب احادیث میں موجود ہے، میں یہاں صرف بخاری شریف کی ایک روایت پیش کر رہا ہوں۔

صحیح بخاری میں حضرت انس بن سیرین رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے انھوں نے فرمایا کہ عبداللہ بن عمر (رضی اللہ تعالیٰ عنہما) نے اپنی بیوی کو حیض میں طلاق دی تو حضرتِ عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ اطلاع حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کو دی تو حضور علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا وہ رجوع کرے، تو میں نے عرض کیا وہ حیض میں دی ہوئی طلاق شمار ہوگی؟ تو سرکار نے فرمایا اور کیا (یعنی شمار ہوگی)[1] یہی حدیث متعدّد سندوں کے ساتھ متعدّد کتابوں میں مذکور ہے اور اس سے صراحۃً معلوم ہو گیا کہ رجوع کے بعد طلاق کالعدم نہیں ہوتی۔ مولوی صاحب نے پہلے قرآن کی مخالفت کی اب حدیث کی۔ یہ ہے دیوبندی تعلیم کی قرآن و حدیث کی مخالفت۔ ملخّصاً۔

بست و سوم: اب تک اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے قرآن و احادیث کی روشنی میں مولوی صاحب کے مزخرفات کا بھرپور رد کر کے مذہب مختار کو روشن و منور کیا، اب کتب فقہ کے جزئیات کی روشنی میں بھی مولوی صاحب کی حواس باختگی دیکھتے چلیں۔

آپ فرماتے ہیں کہ ہرگز فقہ کی کسی کتاب میں اس پلید وسوسہ کی بو تک نہیں ہے کہ رجوع کے بعد پہلے دی ہوئی طلاق کالعدم ہو جاتی ہے اور خاوند نئے سرے سے پوری تین طلاقوں کا مالک ہو جاتا ہے، ہزار ہا ہزار عبارات اس گمراہی کے بطلان پر شاہد ہیں پھر اعلیٰ حضرت نے بیس ۲۰/ کتب معتمدہ کے جزئیات سے اس کو ثابت کیا کہ رجوع کے بعد پہلی دی ہوئی طلاق کالعدم نہیں ہوتی۔ میں ذیل میں چند خاص جزئیے نقل کر رہا ہوں تاکہ قاری کو مسئلہ سمجھنے میں آسانی ہو۔

کنزالدقائق اور بحرالرائق میں ہے: خاوند نے کہا جب بھی تو بچہ جنے تو تجھے طلاق ہے، اس کے بعد بیوی نے نئے نئے حمل پر تین بچے جنے، تو دوسرا بچہ اور تیسرا بچہ پہلی اور دوسری طلاق سے رجوع قرار پائے گا، اس لیے کہ پہلے بچے سے جو طلاق ہوئی اس سے دوسرے بچے کی وجہ سے رجوع ہوا اور یوں ہی دوسرے بچے سے جو طلاق ہوئی۔ اس سے تیسرے بچے کی وجہ سے رجوع ثابت ہوا جب کہ تیسرے سے جو طلاق ہوئی وہ تیسری طلاق ہے جس سے حرمت غلیظہ ہو گئی۔ اھ۔[2]

([1])-صحیح البخاری، ج:۲، ص:۷۹۰، کتاب الطلاق باب اذا طلقت الحائض.

([2])-بحر الرائق، ج:٤، ص:٥٥، باب الرجعة.

آگے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ رقم طراز ہیں:

در تبیین الحقائق فرمود: لأنها بولادة الأول وقع عليها الطلاق ثم إذا جاءت بولد اٰخر من بطن اٰخر علم أنه من علوق حدث فثبت به الرجعة وتقع طلقة اخرى بولادته ثم إذا جاءت بالثالث تبين أنه كان راجعها بوقوع الثانية لما قلنا و تقع طلقة ثالثة بولادته فتحرم عليه حرمة غليظة.اهـ.[1]

در تنویر الابصار و در مختار فرمودند: في "كلما ولدت فأنت طالق" فولدت ثلاث بطون تقع الثلاث والولد الثاني رجعة في الطلاق الأول وتطلق به ثانيا كالولد الثالث فانه رجعة في الثانى وتطلق به ثلاثا عملا بكلما.[2]

در ملتقی الابحر و مجمع الانہر فرمودند:

(كلما ولدت فأنت طالق فولدت ثلاثة في بطون فالثاني والثالث رجعة وتتم) الطلقات (الثلاث بولادة الثالث) فتحتاج الىٰ زوج اٰخر.[3]

امام اجل صدر شہید در شرح جامع صغیر امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرمود: لما ولدت الولد الثالث صار مراجعا أيضاً بالوطي بعد الطلاق و وقع آخر بالولادة ولا رجعة بعد ذلك لأنه تم الثلاث.[4]

مذکورہ جزئیات سے روز روشن کی طرح عیاں ہوگیا کہ رجوع کے بعد سابق طلاق کالعدم نہیں ہوتی مگر مولوی صاحب جب قرآن وحدیث کی کھلی مخالفت پر جری ہیں تو ائمۂ دین کی کیا پرواکریں گے۔ یہ بھی دیوبندی تعلیم کا نتیجہ ہے۔[5]

بست وچہارم: مولوی صاحب نے انتہائی غباوت وضلالت کے نتیجے میں یہ کہہ دیا کہ جس طرح طلاق بائن کے بعد دوبارہ نکاح کرے اور اس کے بعد طلاق دے دے تو پہلی دو طلاقیں کالعدم ہوجاتی ہیں اور دوبارہ نکاح کے

(1)-تبيين الحقائق،ج:۲،ص:۲٥٦،باب الرجعة.

(2)-در مختار،ج:۱،ص:۲۳۹،باب الرجعة.

(3)-ملتقى الأبحر ومجمع الأنهر،ج:۱،ص:٤٣٧،باب الرجعة.

(4)-حاشية على جامع الصغير بحواله الصدر الشهيد،ص:٥٩،باب الرجعة.

(5)-فتاوى رضويه مترجم،۱۹۲/۱۳-۱۹٥.

بعد اگر طلاق دے تو وہ حساب میں آئے گی اور دوبارہ نکاح سے پہلے دی ہوئی طلاق شمار نہ ہوگی، اسی طرح رجوع کے بعد بھی پہلی طلاق کالعدم ہو جاتی ہے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ اس کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ وہ آخر کون سی پہلی دو طلاقیں ہیں جو طلاق بائن کے بعد دوبارہ نکاح سے کالعدم ہو جاتی ہیں؟ جب تمھارے یہاں تجدید نکاح سے پہلے کی طلاق شمار میں نہیں آتی تو اس کا کالعدم ہونا" طلاق بائن بعد تجدید" پر کیوں موقوف رہے گا؟

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

آفریں باو چہ خوش اصوات خارجہ از سوراخ فم او ست کہ دہن از آواز پر و ذہن از معنی تہی و بے چارہ چہ کند کہ ہنوز ازیں نوعروساں مَنَصَّۂ دیوبندیت را با مطلب و معنی جفت نہ کردہ اند — کدام دو طلاق پیشین ست کہ بطلاق بائن بعد تجدید نکاح باطل می شود، و چوں طلاق قبل تجدید نکاح نزد تو خود در حساب نیست بطلانش بر طلاق بائن بعد تجدید چہ موقوف باشد و اگر از کسے شنیدہ است کہ بائن بہ بائن لاحق نہ شود ایں خود عام نیست — باز عدم لحوق بطلان اول را چرا موجب شود باز مبنایش حمل بر اخبار ست در رجعی بعد رجعت و را چہ کار است باز اگر باشد بطلان یکے باشد نہ ہر دو — و بقطع نظر از جملہ وجوہ امر جامع میان رجعت بعد رجعی و طلاق بائن بعد تجدید نکاح بعد بائن چیست مگر آں کہ بد عقلی و کج فہمی لائق نجدیت و تعلیم دیوبندی است۔ اھ۔

بست و پنجم: از استناد ش بمسئلہ در مختار طلقها رجعيا فجعله بائنا أو ثلاثا مع عبارت رد المحتار و طحطاوی لانه بعدها يبطل عمل الطلاق چہ جائے شکوے کہ ہیچو مدہوشاں و بے ہوشاں در بطلان طلاق و بطلان عمل اگر فرق نکنند سزاے ایشاں فاما ہر مسلم عاقل را مسلم و معقول ست کہ برجعت عمل طلاق مرتفع می شود نہ آں کہ طلاق کردہ ناکردہ گردد و از صفحہ واقع ارتفاع پزیرد مسئلہ را بنہایت ایضاح اتضاح دادہ ایم بیش ازیں اطالت در کار نیست۔[1]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ پوری بحث کا خلاصہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

" زیر بحث مسئلہ کا حکم یہ ہے کہ احمد علی کی بیوی کو تین طلاقیں ہو چکی ہیں، دیوبندی مجتہدین کے حلال کرنے سے بغیر حلالہ کے حلال نہ ہوگی، بلکہ یہ کہنا کہ " بعد والی رجعت سے پہلی طلاقیں کالعدم ہو جاتی ہیں " یہ ان کی

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص: ۷۸۵، کتاب الطلاق باب التعلیق.

دین و شریعت میں نئی بدعت ہے۔ حق یہ ہے کہ حرام قطعی کو انھوں نے حلال کہہ دیا ہے جو کہ فقہی حکم کے مطابق قطعی کفر ہے۔ احمد علی کی بیوی ان کے حلال کرنے سے حلال تو نہ ہوئی مگر ان کو یہ فکر کرنی چاہیے کہ فقہی حکم کے مطابق ان کی بیویاں ان پر حرام ہو چکی ہیں، ان سب کو چاہیے کہ وہ خود تجدید اسلام اور تجدید نکاح کریں اور اللہ تعالیٰ کی حرام کی ہوئی چیز کو دنیاوی ایندھن کی خاطر حلال نہ کریں۔ اھ۔[1]

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے مذکورہ تفصیلی بحث میں اپنی فقہی گہرائی و گیرائی کے وہ نمونے پیش کیے کہ بس پڑھتے ہی رہیے اور مولوی دیوبندی کی وہ خبر لی کہ بس دیکھتے رہیے۔

❑❑❑

(1)-فتاویٰ رضویہ، مترجم، ج:۱۳، ص:۱۹۷.

فکر انگیز تحقیقات

﴿۱﴾

زید نے ہندہ سے جو اپنے فعل شنیع قبیح سے تائب ہوئی، دوسرے ضلع میں جاکر نکاح کرلیا تاکہ کوئی اس کار خیر میں مخل و مانع نہ ہو، اہل ضلع نے جب ان سے پوچھا کہ کیا تمھارا نکاح ہوا ہے ؟ تو انھوں نے یہ جواب دیا کہ اس قدر مہر پر ہمارا نکاح ہوا ہے، آیا یہ صورت نکاح صحیح ہے ؟ اگر زید نے اقرار کیا کہ یہ میری بی بی ہے اور ہندہ نے یہ بیان کیا کہ یہ میرا خاوند ہے، یہ قیل و قال گواہوں کی موجودگی میں ہوا، کیا ان الفاظ سے انعقاد نکاح ہوجاتا ہے ؟ اس صورت میں مہر کا ذکر بھی نہیں آیا۔

الجواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ قضاءً نکاح تصادق مرد و زن سے ثابت ہوجاتا ہے یعنی جب وہ دونوں اقرار کریں کہ ہم زوج و زوجہ ہیں یا باہم ہمارا نکاح ہوگیا ہے یا اور الفاظ جو اس معنی کو مؤدی ہوں تو بلا شبہہ انھیں زوج و زوجہ جانیں گے اور قضاءً تمام احکام زوجیت ثابت ہوں گے بلکہ عندالناس اس سے بھی کم تر امر ثبوت نکاح کے لیے کافی ہے، اسی طرح تسامع بھی سامعین کے نزدیک اثبات نکاح کے لیے کافی ہوتا ہے یعنی جب ان کا زوج و زوجہ ہونا لوگوں میں مشہور ہو تو انھیں یہی سمجھا جائے گا اور زوجیت پر شہادت روا ہوگی اگرچہ خود ان کی زبان سے اقرار نہ سنا ہو۔

لہٰذا ایسی صورت میں واجب ہے کہ انھیں زوج و زوجہ ہی تصور کیا جائے جو خواہی نخواہی ان کی تکذیب کرے گا اور بدگمانی کے ساتھ پیش آئے گا مرتکب حرام قطعی ہوگا۔[1]

یہ جواب ملاحظہ فرمانے کے بعد اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ کی فکر انگیز تحقیقات جلیلہ کا سر کی آنکھوں سے مطالعہ کریں اور دل و نگاہ کو کیف و سرور بخشیں۔

(1)-ملخّصاً، فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۹۴، ۹۵، کتاب النکاح رسالہ عباب الأنوار ان لا نکاح بمجرد الاقرار.

آپ تحریر فرماتے ہیں: ”دراصل یہاں دو چیزیں ہیں، ایک ہے امرِ دیانت۔ اور ایک ہے، امر قضا—امر دیانت اور چیز ہے امر قضا اور چیز، مذکورہ بالا حکم، حکم قضا ہے تو اگر وہ دونوں اپنے اظہار واخبار میں حقیقۃً سچے ہوں یعنی واقع میں ان کا باہم نکاح ہو گیا ہے تو عنداللہ بھی زوج وزوجہ ہیں ورنہ محض ان الفاظ سے جب کہ بطور اخبار بیان میں آئے ہوں نکاح منعقد نہ ہوگا اور وہ بدستور اجنبی واجنبیہ رہیں گے اور نکاح جن امور وافعال کو ثابت وحلال کرتا ہے، دیانۃً ان کے لیے اصلاً ثابت نہ ہوں گے کیوں کہ اس تقدیر پر یہ الفاظ کوئی عقد وانشا نہ تھے بلکہ محض جھوٹی خبر تھی اور جھوٹی خبر دیانۃً باطل وبے اثر“۔

پھر امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ نے ایک دوسرے مسئلہ سے حکم کو مزید واضح وروشن فرمادیا۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

”**أقول:** علما تصریح فرماتے ہیں، اگر شوہر نے اقرار طلاق کیا کہ میں اسے طلاق دے چکا ہوں اور واقع میں نہ دی تھی تو قضاءً طلاق ہوگئی مگر دیانۃً ہر گز نہ ہوگی کہ اس کا یہ قول طلاق دینا نہ تھا بلکہ طلاق غیر واقع کی جھوٹی خبر دینا“۔

حاشیہ علامہ طحطاوی میں ہے: الإقرار بالطلاق كاذبا يقع به الطلاق قضاءً لا ديانةً.

فتاویٰ خیریہ میں ہے: رجل طلق زوجته المدخولة واحدة رجعية فسئل كيف طلقت زوجتك فقال: ثلاثاً، كاذبا، لايقع في الديانة إلا ماكان أوقعه من الواحدة الرجعية فيملك مراجعتها في العدة والحال هذا. اهـ.ملخّصاً. تو جب اقرار خلاف واقع سے عنداللہ طلاق واقع نہیں ہوتی، نکاح بدرجۂ اولیٰ منعقد نہ ہوگا کہ طلاق سبب تحریم فرج ہے اور نکاح سبب تحلیل اور امر فرج میں احتیاط جلیل۔ اھ[1]

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ نے اسی بات کو یعنی نکاح محض اقرار سے دیانۃً منعقد نہیں ہوتا جب وہ اقرار جھوٹا ہو، تقریباً تیس کتب معتمدہ کے حوالہ جات وجزئیات سے مدلل ومبرہن فرمایا۔

لیکن یہاں یہ اشکال پیدا ہوتا ہے کہ نکاح توان امور میں سے ہے جن میں مذاق اور قصد برابر ہیں لہذا اس میں قصد وارادہ کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے کیوں کہ مرد وعورت اگر مذاق میں یا جبراً بھی ایجاب وقبول کے کلمات بول دیں تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے، اس کی صحت کے لیے صرف الفاظ کی ادائگی کافی ہے، اگر چہ قصد بھی نہ ہو۔ لہذا مسئلۂ دائرہ میں بھی صرف اقرار مرد وزن سے نکاح ہو جانا چاہیے، قضاءً بھی اور دیانۃً بھی۔

(1)-عباب الأنوار ان لانكاح بمجرد الاقرار مشموله فتاوىٰ رضويه، ج:٥، ص:٩٥ كتاب النكاح.

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ اس اشکال کا اتنا اچھا اور نفیس جواب تحریر فرماتے ہیں کہ پڑھ کر بصیرت جھوم اٹھتی ہے۔ آپ تحریر فرماتے ہیں: ” لفظ سے اس کا قصد نہ کرنا اور بات ہے اور اس لفظ سے ایسے خلاف، معنی کا قصد کرنا جس کا وہ لفظ احتمال رکھتا ہے اور بات ہے۔ ان دونوں میں بہت بڑا فرق ہے، وہ امور جو بلا قصد کے صحیح ہو جاتے ہیں وہ پہلی صورت میں صحیح ہیں مگر کسی مخالف چیز کے قصد سے وہ صحیح نہیں ہوتے اور مسئلۂ دائرہ میں ان الفاظ سے نکاح کا قصد تو نہیں کیا گیا البتہ اس کے مخالف کا ضرور قصد کیا گیا ہے، اس لیے اس صورت میں نکاح منعقد نہ ہوگا“۔

چناں چہ امام احمد رضا رقم طراز ہیں:

”**أقول:** وبتقريري هذا اندفع ماعسى أن يتوهم من أن النكاح مما يستوي فيه الهزل والجد فلا يحتاج إلىٰ نية وقصد حتى لو تكلما بالإيجاب والقبول هازلين أو مكرهين ينعقد، فكان المناط مجرد التلفظ وإن عدم القصد وذلك لأن بونا بينا بين عدم القصد وقصد العدم بإرادة شيء آخر غيره مما يحتمله اللفظ ومالا يحتاج إلىٰ القصد يصح مع الأول دون الاٰخر ألا ترى أنه لو قال أنت طالق ولم ينو شيئا طلقت وإن نوى الطلاق عن الوثاق أو الإخبار عن طلاق سابق صادقا أو كاذبا لم تطلق ديانة كما نصوا عليه، أتقن هذا فإنه هو التحقيق الحقيق بالقبول وإن خفي بعضه على بعض الفحول.“ .اهـ.[1]

اس اقتباس کے آخری جملے کہ ” اس فرق کو محفوظ کر لیجیے کیوں کہ یہ تحقیق قابل قبول ہے، اگرچہ یہ فرق بعض بڑی شخصیات پر مخفی رہا ہے“، امام احمد رضا قدس سرہٗ کی فقہی گہرائی و گیرائی کا پتا دے رہے ہیں اور اسی سے آپ کے اپنی تحقیق پر بے پناہ وثوق کا بھی اندازہ ہوتا ہے۔

پھر امام احمد رضا قدس سرہٗ اس پر ایک اور شبہہ ذکر کرتے ہیں: ” اگر یہ کہا جائے کہ ان الفاظ سے ان کی مراد انشاے نکاح ہے، جب تو نکاح منعقد ہو جانا چاہیے۔“ اس کے جواب میں آپ فرماتے ہیں: ” اس میں کوئی شک نہیں کہ ظاہراً عوام ان الفاظ سے ارادۂ انشا کو جانتے بھی نہ ہوں گے، مراد لینا تو دور کی بات ہے بلکہ جو ان کا مفہوم متبادر ہے یعنی اخبار وہی ان کا مراد و مقصود ہوگا اور سامعین بھی انھیں سن کر یہی سمجھیں گے تو جب واقع میں اس سے پہلے نکاح نہیں ہوا تو صرف یہ غلط سوال و جواب اور اخبار انھیں کیوں کر عند اللہ زوج و زوجہ بنا سکتے ہیں؟ یہ

(۱)-عباب الأنوار ان لانكاح بمجرد الاقرار مشموله فتاوىٰ رضويه، ج:۵، ص:۹۶، ۹۷ كتاب النكاح.

ایک غیر معقول بات ہے جو قابل قبول نہیں۔'' پھر آپ فرماتے ہیں: ''ہم نے جو تحقیقات پیش کیں کہ محض اقرار سے نکاح نہیں ہوتا ان تحقیقات کی روشنی میں ان اقوال کا ضعف ظاہر و واضح ہو گیا''۔ ان اقوال کے ضعف کو آپ نے کئی طرح سے واضح فرمایا لیکن طوالت کی وجہ سے میں یہاں صرف ایک وجہ بیان کروں گا جس سے آپ کی فکر انگیز تحقیق کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ فرماتے ہیں کہ امام برہان الدین محمود بن صدر السعید تاج الدین احمد قدس سرہما نے اپنے ذخیرہ میں ایک مسئلہ بیان کیا جس کی بنیاد محرر مذہب امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ایک ذکر کردہ مسئلے کو قرار دیا جس کو حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اپنی کتاب مبسوط میں بیان کیا وہ مسئلہ یہ ہے: ''ایک شخص نے ایک عورت کے بارے میں دعویٰ کیا کہ یہ میری منکوحہ ہے جب کہ عورت نکاح کا انکار کر رہی ہے تو اس نے اس عورت سے سو روپے کے بدلے صلح کر کے اس سے نکاح کا اقرار کرا لیا تو عورت کا اقرار جائز ہے اور مال لازم ہو جائے گا''۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں: اس مسئلے سے امام برہان الدین رحمۃ اللہ علیہ کو گمان ہوا کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کے اقرار سے نکاح کو جائز قرار دیا اور انھوں نے یہ یقین کر لیا کہ یہ اقرار گواہوں کی موجودگی میں ہوا تو نکاح صحیح ہے، اسی لیے امام برہان الدین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس کے بعد یہ تفریع قائم کی کہ اصح بات یہ ہے کہ گواہ موجود ہوں تو اقرار سے نکاح صحیح ہو جائے گا۔

امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ نے بڑے نفیس پیرایے میں امام برہان الدین کی لغزش کو اجاگر فرمایا جس سے ادنیٰ بصیرت رکھنے والا انسان بھی سمجھ جائے گا کہ حضرت امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کی کتاب مبسوط کے مسئلے سے امام برہان الدین نے جو نتیجہ اخذ کیا ہے اس میں ان سے لغزش واقع ہوئی ہے۔ اس کو امام احمد رضا قدس سرہٗ ہی کی زبانی سنیے، لطف میں مزید اضافہ ہو گا۔

آپ رقم طراز ہیں:

قال العبدالضعيف لطف به المولیٰ اللطيف وأي شيء أكون أناحتی أتكلَم بين يدي هذا الإمام الجليل قدس سرهٗ الجميل ولكن كثرة تصحيحات الأئمة وجزمهم فی	کہا عبد ضعیف نے (لطف والا مولی اسے اپنے لطف سے نوازے) میں کون ہوں جو اس عظیم امام کے سامنے بات کروں لیکن ائمۂ کرام کی تصحیحات کی کثرت اور ان کا جزم اس کے خلاف ہے جس کی وجہ سے مجھے جرأت

الجانب الآخر ربما تجرؤني أن أقول: و بالله التوفيق لامساس لمافي الأصل بهذا الفصل، فإن محمدا إنما أجاز الإقرار و ألزم المال، فإنما أفاد جواز الصلح وانقطاع الجدال بحيث لو عادت المرأة بعد ذلك إلى الجحود، لم يسمعه القاضي . أما لو لم يجز الصلح لم يلزم المال وأقرت المرأة على إنكارها هذا هو حاصل جواز الصلح وعدم جوازه كما لايخفى وأين هذا من انعقاد العقد في الواقع فيما بينهم وبين ربهم العليم الخبير تبارك وتعالىٰ. أليس قدصرحوا أنه لايطيب له البدل إن كان كاذبا ولو ادعى رجل على آخر بيع داره مثلا فأقر به افتداءً عن يمينه أو فراراً عن ذل الجثو من بين يدي القاضي ثبت البيع قضاء وجرت الأحكام من وجوب التسليم ولزوم الشفعة وغير ذلك لكن هذا المدعي الكاذب إنما ياخذ جمرة نار. اهـ.[1]	ہو رہی ہے کہ میں بات کروں: اور توفیق اللہ تعالیٰ سے ہے اصل کے بیان کا اس بحث سے کوئی تعلق نہیں ہے کیوں کہ امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے صرف اقرار کو جائز اور مال کو لازم فرمایا ہے جس کا مفاد صرف صلح کا جواز اور جھگڑا ختم کرنا ہے حتیٰ کہ اگر عورت اس کے بعد دوبارہ انکار کرے تو قاضی اس کی سماعت نہیں کرے گا لیکن اگر صلح نافذ نہ ہو تو مال لازم نہ ہوگا اور عورت کا انکار باقی رہے گا، صلح کے جواز وعدم جواز کا حاصل صرف یہی ہے جیسا کہ واضح ہے اس کا عند اللہ نکاح کے منعقد ہونے سے کوئی تعلق نہیں ہے، کیا ایسی صورت میں مدعی کے جھوٹے ہونے پر معاوضہ اس کے لیے طیب نہ ہونے پر فقہا نے تصریح نہیں کی، ایک شخص دوسرے کے خلاف اس کے مکان کی فروختگی کا جھوٹا دعویٰ کرے مدعیٰ علیہ قسم سے بچنے کے لیے یا قاضی کے سامنے گھٹنے ٹیکنے کی ذلت سے بچنے کے لیے فروختگی کا اقرار کر لے تو اس صورت میں قضاءً بیع ثابت ہو جائے گی اور اس پر مکان کا قبضہ دینا، اور شفعہ وغیرہ جیسے احکام جاری ہوں گے اس کے باوجود جھوٹے مدعی کی وصولی اس کے لیے جہنم کا انگارا ہے۔ اھ

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے ایسے متعدّد مسائل بیان کر کے یہ بات تحقیق کے آخری مرحلے تک پہنچا دی کہ محض اقرار سے نکاح منعقد نہیں ہوتا میں نے اوپر صرف روح تحقیق پیش کرنے کی کوشش کی ہے، مزید تفصیل کے لیے حوالۂ مذکورہ کا مطالعہ کریں۔

(1)–فتاویٰ رضویہ مترجم، ج: ۱۱، ص: ۱۳۱، کتاب النکاح، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

پھر امام احمد رضا قدس سرہٗ اپنی تحقیق انیق سے ایک صورت بیان فرماتے ہیں جس سے ان الفاظ کے ذریعہ نکاح منعقد ہوجاتا ہے۔ وہ صورت یہ ہے: ” مردو عورت نے اگر وہ الفاظ کہے جو امر ماضی سے خبر دینے کے لیے متعیّن نہ تھے، مثلاً مرد نے کہا: یہ میری زوجہ ہے۔ عورت بولی: یہ میرا شوہر ہے۔ یا مرد نے کہا: میں اس کا خاوند ہوں ، عورت بولی: میں اس کی بیوی ہوں ، اور دونوں نے ان الفاظ سے عقد نکاح کرنے کی نیت کی یعنی اس میں کسی کا قصد اخبار کا نہ تھا بلکہ دونوں نے وہ الفاظ انشا کے ارادہ سے کہے تو بے شک یہ الفاظ عقد نکاح ٹھہریں گے کیوں کہ جب اخبار کا قصد نہیں تو یہ الفاظ اقرار نہیں اور جب کہ اخبار ماضی کے لیے متعیّن نہیں تو ارادۂ انشا کے صالح ہیں اور جب ان دونوں نے الفاظ صالحہ سے قصدِ انشا کیا تو اس قدر تحقّقِ ایجاب وقبول کے لیے کافی ہے۔ بر خلاف ان الفاظ کے جو اخبار عن الماضی کے سوا دوسرے معنی کے محتمل نہ ہوں، مثلاً کہیں: ” باہم ہمارا نکاح ہو چکا ہے “۔ کہ اب لفظ اخبار میں متعیّن اور انشا سے مبائن۔ لہٰذا اس صورت میں محض اقرار سے نکاح منعقد نہ ہوگا“۔[1]

پھر اس بحث کے اخیر میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ اپنی تمام تحقیقات پیش کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں: ” حق یہی ہے کہ محض اقرار سے نکاح منعقد نہ ہوگا اور یہی قول ہے حضرت امام قاضی خان اور محقق علی الاطلاق رحمہما اللہ تعالیٰ کا بھی“ ۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

”**أقول** : وبما قررت ظهرلك أن هذا الذي اختاره المولى فقيه النفس وقال المحقق على الاطلاق إنه الحق لا يخالف ما صححه عامة الأئمة أصلا بل هو عين ما اعتمد وه، فإنهم إنما صححوا أن النكاح لا ينعقد بالإقرار، والإقرار إنما يكون عندقصد الإخبار، وح قد نص الفقيه على عدم الانعقاد أما إذا قالاه مريد ين به الإنشاء لم يكن ذلك من الإقرار في شيء فإن الإقرار هو الإخبار دون الإنشاء فتوافق القولان وتظافرت التصحيحات على صحة ما أفتيت به فإن حمل كلام الذخيرة على ما أسلفنا حصل التوفيق في الأقوال جميعا و إلا فعليكم بما حررت، عضّوا عليه بالنواجذ.“[2]

(1)-ملخّصاً. فتاویٰ رضویہ مترجم، ج: ۱۱، ص: ۱۳۴، کتاب النکاح.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۱۰۰، کتاب النکاح.

﴿۲﴾

ولی ابعد اگر عورت سے نکاح کی وکالت کی اجازت مانگے تو اس عورت کی خاموشی اس کے لیے اذن ٹھہرے گی یا نہیں؟ یوں ہی ولی اقرب اگر عورت سے نکاح کی وکالت کا اذن طلب کرے تو اس عورت کا سکوت اس کے لیے اذن ہے یا نہیں؟ اگر ہے تو کیا وہ ولی اقرب دوسرے کو اس نکاح کا وکیل بنا سکتا ہے؟ اگر نہیں تو اس کا پڑھایا ہوا نکاح نکاح بالاذن ہوگا یا نکاح بلا اذن؟ اور بلا اذن نکاح ہونے پر وہ نکاح صحیح ہوگا یا نہیں؟

الجواب: عورت سے اذن اسی وقت لیا جاتا ہے جب کہ وہ عاقلہ بالغہ ہو، اور بے شک عاقلہ بالغہ کا اذن شرعاً معتبر ہے اور بے شک دوشیزہ کا سکوت بھی اذن ہے۔ مگر یہ سکوت اسی وقت اذن ہے جب کہ ولی اقرب اس سے اذن لے، لیکن آج کل اکثر لوگ جو وکیل کیے جاتے ہیں وہ اجنبی یا ولی بعید ہوتے ہیں تو ایسی حالت میں اگر انھوں نے اذن طلب کیا اور دوشیزہ نے سکوت کیا تو سرے سے انھیں کے لیے وکالت ثابت نہ ہوئی، البتہ اگر ولی اقرب نے اذن طلب کیا اور اس پر دوشیزہ نے سکوت کیا تو اس کے لیے وکالت ثابت ہو جائے گی لیکن اس کو شرعاً صرف اتنا اختیار ہوگا کہ خود نکاح پڑھائے، دوسرے کو نکاح پڑھانے کی اجازت نہیں دے سکتا جب تک کہ وہ اذنِ مطلق یا صراحۃً دوسرے کو وکیل بنانے کی اجازت حاصل نہ کر لے۔ اس کے بغیر اگر ولی اقرب نے دوسرے سے نکاح پڑھوایا تو صحیح مذہب پر نکاح بلا اذن ہوگا، اگرچہ عقد نکاح اس کے سامنے ہی واقع ہو۔[1]

اگر ولی اقرب نے بلا اجازت دوسرے کو وکیل بنا دیا تو اس دوسرے وکیل کا فعل پہلے وکیل کی موجودگی میں درست ہے یا نہیں؟ اس میں دو قول ہیں۔ ایک کہ اگر یہ فعل بیع و شرا میں ہو تو بالاتفاق جائز و درست ہے اور اگر اس کے علاوہ میں مثلاً نکاح، طلاق وغیرہ میں ہو تو جائز نہیں۔ یہی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کا موقف ہے اور یہی آپ کی تحقیق ہے، اس میں بعض فقہا کا اختلاف اور تنقیح حکم اسی مقالے میں دوسرے عنوان کے تحت آ چکی ہے۔ اس لیے یہاں اسے قلم انداز کر کے اگلی بات درج کرتا ہوں۔

جب اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی تحقیق جلیل سے یہ ثابت ہو گیا کہ دوسرے وکیل کا کیا ہوا نکاح نکاح بلا اذن ہوا تو اب یہ بات رہ جاتی ہے کہ آیا وہ نکاح صحیح ہوگا یا فاسد؟ تو اس سلسلے میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں: ”بہر حال مذہب راجح پر یہ نکاح صحیح ہوگا لیکن نکاح فضولی ہوگا اور نکاح فضولی کو مذہب حنفی میں باطل

(1)–ملخّصاً. فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۱۰۳، کتاب النکاح رسالہ ماحي الضلالة في انكحة الهند و بنجاله.

جاننا محض جہالت ہے بلکہ اس پر ائمۂ حنفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا اجماع ہے کہ نکاح فضولی منعقد ہوتا ہے۔ البتہ وہ اصیل کی اجازت پر موقوف رہتا ہے اگر وہ اجازت دے تو نکاح نافذ ہو جائے گا اور رد کر دے تو نکاح باطل ہو جائے گا"۔[1]

پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے اسی مسئلے کے تعلق سے ایک نفیس تحقیقی بحث رقم فرمائی ہے اور یہ بات ثابت کی ہے کہ مذکورہ بحث میں جو نکاح نکاح فضولی ہوا، وہ ائمۂ حنفیہ کے نزدیک صحیح ہے اور عورت کے نافذ کر دینے سے وہ نکاح نافذ ہو جاتا ہے۔ لیکن اس میں نفاذ کی دو صورتیں ہیں: ایک قولی دوسری فعلی- قولی یہ کہ وہ زبان سے صراحۃً کہہ دے کہ میں نے اس نکاح کو جائز کر دیا یا اجازت دے دی یا راضی ہوئی یا مجھے قبول ہے وغیرہ الفاظ کہے تو جس طرح ان الفاظ سے عورت کا نکاح نافذ ہو جاتا ہے اسی طرح عورت کے ایسے فعل یا حال سے بھی نکاح نافذ ہو جاتا ہے جس سے رضامندی سمجھی جائے اور یہی نفاذ کی دوسری صورت ہے مثلاً عورت اپنا مہر مانگے، یا نفقہ طلب کرے یا مبارک باد لے یا نکاح کی خبر سن کر خوشی سے ہنسے یا اپنا جہیز شوہر کے گھر بھجوائے یا اسے بلا جبر و اکراہ اپنے ساتھ جماع یا بوس و کنار و مساس کرنے دے یا اس قسم کے وہ تمام افعال جو رضامندی پر دلالت کرتے ہیں ان سب صورتوں میں وہ نکاح فضولی کہ موقوف تھا جائز و نافذ و لازم ہو جائے گا۔

پھر اس نکاح فضولی کے انعقاد کی کئی صورتیں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ تحریر فرماتے ہیں جو حالات پر آپ کی نگاہ عارفانہ کی غمازی کر رہی ہیں۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

"(ا)- بلکہ اگر مقاصد شرع مطہر اور اپنے بلاد کے حالات کو پیش نظر رکھ کر نگاہ دقیق فقہی سے کام لیجیے تو شب اول شوہر کو اپنے ساتھ جماع پر قدرت دینا بھی حقیقۃً رضا ہے اگرچہ بظاہر ہزار اظہار تنفر کے ساتھ ہو کہ یہ کراہتیں جیسی ہوتی ہیں سب کو معلوم ہے حقیقت حال یوں منکشف ہو کہ اس مرد کی جگہ کسی اجنبی کو فرض کیجیے جس سے اس کا نکاح نہ کیا گیا ہو، کیا اس وقت بھی یہ ایسی ہی ظاہری کراہتوں پر قناعت کر کے بالآخر جماع پر قدرت دے دے گی؟ حاشا و کلا تو صاف ثابت کہ یہ سب امور حقیقۃً قبول نکاح سے ناشی ہوتے ہیں بلکہ اس سے پہلے رخصت ہو کر جانا بھی — اگرچہ بوجہ مفارقت اعزہ و خانۂ مالوفہ نہایت گریہ و بکا کے ساتھ ہو — انصافاً دلیل رضا ہے کہ اگر اسے اپنا شوہر ہونا پسند نہ کرتی، اجنبی جانتی، ہرگز زفاف کے لیے رخصت ہو کر اس کے یہاں نہ جاتی۔ إلی آخر ما أفاد.

---

(1)- ملخّصًا. فتاویٰ رضویہ، ج: ٥، ص: ١٠٤، کتاب النکاح.

(۲)-بلکہ جب یہ طریقۂ نکاح ہمارے بلاد میں عام طور پر رائج اور معلوم ہے کہ وکیل خود نہ پڑھائے گا دوسرے سے پڑھوائے گا تو کہہ سکتے ہیں کہ ضمن اذن میں دوسرے کو اذن دینے کا عرفاً اذن مل گیا۔ فإن المعروف کالمشروط کما هو من القواعد المقررة الفقهية. اور وکیل کو جب اذن توکیل ہو بے شک اسے اختیار ہے کہ خود پڑھائے یا دوسرے کو اجازت دے -في الأشباه لایوکل الوکیل إلا باذن أو تعمیم الخ. اس تقدیر پر نکاح سرے سے نافذ ولازم واقع ہوا جس کی تنفیذ میں ان تدقیقات کی اصلاً حاجت نہ رہی-مگر یہ جبھی کہہ سکیں گے کہ اس طریقۂ نکاح کی شہرت ایسی عام ہو کہ کواری لڑکیاں بھی اس سے واقف ہوں اور جانتی ہوں کہ وکیل خود نہ پڑھائے گا، دوسرے سے پڑھوائے گا-إلی آخر ما أفاد.

(۳)- اور بالفرض ان باتوں سے قطع نظر کیجیے اور بتقدیر باطل مان ہی لیجیے کہ اصلاً ان امور سے کچھ واقع نہیں ہوتا، تاہم جب ان بلاد میں عام مسلمین کو اس میں ابتلا ہے تو راہ یہ تھی کہ اس روایت پر عمل کریں جسے امام عصام نے اپنے متن میں اختیار فرمایا اور امام فقیہ النفس قاضی خان نے اپنے فتاوی اور زاہدی نے قنیہ میں اس پر جزم کیا اور علامہ سیدی احمد طحطاوی نے اس کی تائید کی یعنی وکیل بالنکاح جب دوسرے کو نکاح پڑھانے کی اجازت دے اور وہ اس کے سامنے پڑھادے تو نکاح جائز و نافذ ہو جائے گا اگرچہ وکیل کو اذن توکیل نہ ہو... اور اگر بحالت استئذانِ غیر اقرب سکوت ہوا تو روایت امام کرخی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ موجود کہ مطلقاً سکوت کافی ہے... مقاصد شرع سے ماہر خوب جانتا ہے کہ شریعت مطہرہ رفق وتیسیر پسند فرماتی ہے نہ معاذ اللہ تضییق وتشدید۔ ولہذا جہاں ایسی دقتیں واقع ہوئیں علمائے کرام انھیں روایات کی طرف جھکے ہیں جن کی بنا پر مسلمان تنگی سے بچیں... پس روشن ہو گیا کہ اگر روایات عصام وکرخی ہی پر مسلمانوں کا ان سخت آفتوں سے بچانا منحصر ہوتا تو انھیں پر بنائے کار چاہیے تھی، نہ کہ مذاہب صحیحہ مشہورہ معتمدہ پر بالیقین یہ نکاح جائز و نافذ ہوں۔[1]

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ نے اپنی تمام تحقیقات جلیلہ کو معتمد کتب مذہب کے متعدّد جزئیات وتمثیلات سے مدلل ومبرہن فرمادیا جس میں کلام کی کوئی گنجائش نہیں، خاص کر مذکورہ بالا اقتباس سے یہ بھی واضح وعیاں ہو گیا کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کو علمی گہرائی وگیرائی کے ساتھ ساتھ بلاد وامصار کے حالات و اصطلاحات پر مکمل دست رس حاصل تھی جو ایک محقق ومفتی کے لیے نہایت ضروری ہے۔ذلك فضل الله یوتیه من یشاء.

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۵/۱۰۵-۱۰۸، ماحي الضلالة فی أنکحة الهند و بنجاله.

کثیر جزئیات کی فراہمی یا مزید جزئیات کا استخراج

﴿۱﴾

فقیہ اسلام اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی بارگاہ عالیہ میں استفتا پیش ہوا کہ ہمارے یہاں زمانۂ قدیم سے عوام بلکہ اکثر خواص کے درمیان بھی یہی دستور ہے کہ بعد خواستگاری اور قول و اقرار مربّیان طرفین اور قبل ایجاب و قبول کے مخطوبہ کو ضیافت کے بعد براتیوں کے مکان میں لاکر اس طور پر نکاح کراتے ہیں کہ چند مربّیان عاقدین بالغین و چند بزرگان مجلس کی اجازت سے ایک شخص کو اس مجلس والے وکیل مخطوبہ قرار دے کر دو تین یا چار گواہ اس وکیل کے ساتھ کر کے دولھا کی مجلس سے مخطوبہ کے پاس جو قریب پردہ کے اندر بیٹھی ہوئی ہے روانہ کرتے ہیں اور یہ وکیل گواہوں کے ساتھ جاکر مخطوبہ سے تین بار اس طرح قبول کراتا ہے کہ اے فاطمہ زید کی بیٹی! تو نے بکر کو جو خالد کا لڑکا ہے اس قدر مہر پر جو اس کے اوپر واجب الادا ہوگا اپنی زوجیت میں قبول کیا تو فاطمہ بلند آواز سے کہتی ہے کہ میں نے قبول کیا یا فقط "قبول کیا" کہہ دیا اس کے بعد وہ وکیل گواہوں کے ساتھ خاطب کی مجلس میں آتا ہے اور جو قاضی عقد کرانے کے لیے دولھا کے پاس بیٹھا ہے وہ اس وکیل کی وکالت اور گواہوں کی گواہی سے بکر کو قبول کراتا ہے اور بکر قبول کر لیتا ہے۔ تو اب صورت مذکورہ میں فاطمہ اور بکر کا نکاح منعقد ہوا یا نہیں؟ بر تقدیر اول بعض علما کا شبہہ ہے کہ یہ وکیل نہ تو خاطب کی طرف سے مقرر ہوا نہ مخطوبہ کی طرف سے، حالاں کہ یہ دونوں بالغ ہیں، بر تقدیر ثانی یہ ایجاب و قبول مذکور کیا قرار پائیں گے؟ کیا نکاح مذکور بالکل معدوم قرار دیا جائے گا، کیا نکاح فضولی سے بھی خارج ہو گیا؟

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے جس تفصیل جمیل اور تحقیق جلیل کے ساتھ اس سوال کا جواب قلم بند فرمایا ہے یقیناً وہ قابل مطالعہ ہے، ذیل میں صرف جواب کا خلاصہ پیش کر رہا ہوں۔

آپ تحریر فرماتے ہیں:

تحقیق مقام یہ ہے کہ سفیر مذکور جسے وہ عوام وکیل مخطوبہ ٹھہراتے ہیں اس کا مخطوبہ و خاطب دونوں سے خطاب مذکور بصورت استفہام ہے اگرچہ صرف استفہام مقدر ہے اور استفہام و عقد، اقسام انشا سے دو قسم متباین ہیں تو جہاں

حقیقت استفہام مقصود و مفہوم ہو وہ کلام ایجاب وقبول نہیں قرار پاسکتا، ہاں اگر صورۃً استفہام اور معنیً تحقیق عقد مستفاد ہو تو ایجاب یا توکیل متصور ہوگا مگر اس کے لیے قیام قرینہ درکار... اسی لیے علما فرماتے ہیں: اگر زید نے عمرو سے کہا: تونے اپنی بیٹی میرے نکاح میں دی۔ اس نے کہا "دی" یا "ہاں" نکاح نہ ہوگا، جب تک زید اس کے جواب میں "میں نے قبول کی" نہ کہے... یہ اصل استفہام کا حکم ہے... لاجرم قول فیصل یہ قرار پایا کہ مدار کار مفہوم و مستفاد بنظر احوال وقرائن استعمال پر ہے، زید نے کہا: اپنی بیٹی مجھے دی؟ عمرو نے کہا "دی" اگر مجلس منگنی کی تھی منگنی ہوئی اور نکاح کی تھی تو نکاح ہوگیا... شخص مذکور جو مجلس خاطب سے اٹھ کر مجلس مخطوبہ کے پاس جاتا ہے بغیر اذن خاطب و مخطوبہ کے اور یہ دونوں بالغ ہیں ان کے معاملے میں غیر کا اذن کوئی چیز نہیں تو اسے وکالت سے کیا واسطہ، یقیناً فضولی محض ہوتا ہے اور ہمارے ائمۂ کرام کے نزدیک عقد فضولی محض فضول و نامقبول نہیں بلکہ منعقد ہوجاتا ہے اور صاحب اجازت کی اجازت پر موقوف رہتا ہے... "قبول کیا میں نے" اور "قبول کیا" دونوں یکساں ہیں کہ جب "تونے قبول کیا" کے جواب میں "قبول کیا" کہا تو اس کے صاف یہی معنی ہوئے کہ "میں نے قبول کیا" کیوں کہ جواب میں سوال کا اعادہ معتبر ہوتا ہے ... مگر سوال مذکور کی تقریر سے ظاہر ہے کہ فضولی کا مخطوبہ سے وہ کلام بقصد انشاے عقد نہیں ہوتا، نہ وہ مجلس، مجلس عقد سمجھی جاتی ہے... اب قول مخطوبہ کو ایک رکن عقد ایجاب قرار دیجیے تو باطل محض ہے کہ اس ایجاب کا قبول جاکر دوسری مجلس خاطب میں ہوگا اور کوئی ایجاب مجلس سے باہر قبول پر موقوف نہیں رہ سکتا۔۔۔ اور اگر توکیل ٹھہرائیے تو اس کی طرف بھی راہ نہیں کیوں کہ یہاں انابت کا اصلاً کوئی ذکر نہ کلام شخص مذکور میں تھا نہ کلام مخطوبہ میں، اس کا حاصل صرف یہ ہوا کہ مخطوبہ نے اس کے سامنے زید کے ساتھ اس قدر مہر پر اپنے نکاح کی رضا ظاہر کی، یہ توکیل نہ ہوئی... بالجملہ اس وقت تک جو کاروائی ہوئی وہ لغو و فضول گئی۔ اب رہا مخطوبہ کے پاس سے واپسی کے بعد شخص مذکور کا خاطب سے خطاب، یہاں ضرور تحقیق عقد ہی مقصود ہے کہ ان کے زعم میں مجلس مخطوبہ مجلس توکیل تھی اور یہ مجلس، مجلس عقد ہے تو یہ استفہام حقیقۃً ایجاب ہوا اور زوج کا کہنا قبول کیا قبول ہے۔ بہر کیف یہاں آکر اس نکاح کے منعقد ہوجانے میں شبہہ نہیں مگر اس کے باوجود چوں کہ شخص مذکور فضولی تھا اس لیے نکاح اجازت مخطوبہ پر موقوف رہا، اب اگر وقوع نکاح کے بعد اس کی خبر پاکر مخطوبہ سے قولاً یا فعلاً یا سکوتاً اجازت پائی گئی تو نکاح صحیح و تام و نافذ ہوگا اور اگر اظہار نفرت واقع ہو تو نکاح صاف رد ہوجائے گا کہ پھر مخطوبہ کے جائز کرنے سے بھی جائز نہ ہوگا۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے مذکورہ مسئلہ کی تمام صورتیں بیان فرمانے کے بعد پھر ان تمام صورتوں کو معتمد کتب فقہ کے اکتیس ۳۱؍ جزئیات سے مدلل و مبرہن فرمایا۔ ذیل میں ان جزئیات کو مختصراً پیش کر رہا ہوں ملاحظہ کریں۔

(۱)-تنویرالابصار ودر مختار میں ہے: لو قال رجل لاٰخر:زوجتني ابنتك، فقال الاٰخر: زوجت، أوقال: نعم مجيباً له لم يكن نكاحاً، مالم يقل الموجب بعده قبلت. لأن زوجتني استخبار وليس بعقد بخلاف زوجني، لأنه توكيل.

(۲)-خلاصہ وخزانۃ المفتین میں ہے: رجل قال لاٰخر: دختر خویشتن فلانہ مرا دہ بزنی۔ فقال: دادم۔ وهي صغيرة ينعقد النكاح وإن لم يقل الزوج: قبلت. ولو قال: دادی، لايجوز، اذا قال: دادم، مالم يقل الزوج پذیرفتم۔

(۳)-فتاویٰ امام قاضی خان وہندیہ میں امام ابوبکر محمد بن الفضل سے ہے: إذا قال لأب البنت: زوجتنى إبنتك. فقال: زوجت. أوقال: نعم! لايكون نكاحا إلا أن يقول الرجل بعد ذلك: قبلت: لأن زوجتني استخبار وليس بعقد بخلاف قوله: زوجني لأنه توكيل.

(۴)-خانیہ میں ہے: رجل قال لغيره بالفارسية: دختر خویش را مرا دادی، فقال: دادم، لايكون نكاحاً.

(۵)-فتاویٰ ظہیریہ وخزانۃ المفتین میں ہے: لو قال بالفارسية: دختر خویش مرا دادی، فقال: دادم، لاينعقد النكاح، لأن هذا استخبار واستيعاد فلايصير وكيلا إلا إذا أراد به التحقيق دون الاستيلام.

(۶)-وجیز امام کردری میں ہے: قال له: دختر خود فلانہ رابمن دہ، فقال: دادم، وهي صغيرة انعقد وإن لم يقل قبلت لأنه توكيل، ولوقال: بمن دادی، لا، إلا إذا قال: دادم، وقال الزوج: پذیرفتم، إلا إذا اراد بدادی التحقيق.

(۷)-محیط وہندیہ میں ہے: لاينعقد النكاح مالم يقل الخاطب: پذیرفتم، إلا إذا أراد بقوله: دادی التحقيق دون السوم.

(۸)-ذخیرۃ العقبیٰ میں ہے: قوله دادی استخبار فلايثبت التوكيل به نعم إذا أر يد بقوله: دادی التحقيق دون السوم، ينعقد النكاح وإن لم يقل الخاطب: پذیرفتم۔

(۹)-ذخیرہ وہندیہ میں ہے: قیل لا مرأة : *خویشتن را زن من کردی* ، فقالت : *کردم*، ینعقد النکاح وکذا لو قال: *خویشتن رازن من گردانیدی*، فقالت : *گردانیدم*۔

(۱۰)-محیط وہندیہ میں ہے: سئل نجم الدین عمن قال لا مرأة: *خویشتن را بہزار درم کابین بمن بزنی دادی*، فقالت: بالسمع و الطاعة، قال ینعقد النکاح ولو قالت: *سپاس دارم*، لا ینعقد. لأن الأول إجابة والثاني وعد.

(۱۱)-درمختار میں ہے: وکذا(أي في کونه ایجابا قوله) أنا متزوجك او جئتك خاطبا لعدم جریان المساومة في النکاح أو هل أعطیتنیها إن المجلس للنکاح فنکاح وإن للوعد فوعد.

(۱۲)-شرح مختصر الطحاوی للاسبیجابي پھر شرح قدوری للزاہدی پھر انقرویہ وواقعات المفتین میں ہے: قال له هل اعطیتنیها فقال اعطیت فإن کان المجلس للوعد فوعد وإن کان للعقد للنکاح فنکاح.

(۱۳)-فتح القدیر وردالمحتار میں ہے: لما علمنا أن الملاحظة من جهة الشرع في ثبوت الانعقاد ولزوم حکمه جانب الرضی عدّینا حکمه إلی کل لفظ یفید ذلك بلا احتمال مساو للطرف الآخر فقلنا لو قال بالمضارع ذي الهمزة أتزوجك فقالت زوجت نفسي انعقد.....الخ.

(۱۴)-شرح طحاوی میں ہے: لو قال هل أعطیتنیها فقال أعطیت إن کان المجلس للوعد فوعد وإن کان للعقد فنکاح.

(۱۵)-ذخیرہ وہندیہ میں ہے: قیل لامرأة. *خویشتن را بفلاں بزنی دادی*، فقالت: *داد*، وقیل للزوج *پذیرفتی*، فقال: *پذیرفت*، ینعقد النکاح وان لم تقل المرأة، *دادم* و الزوج *پذیرفتم*۔

(۱۶)-اصلاح والیضاح میں ہے: قولهما: *داد پذیرفت* بعد *دادی وپذیرفتی*، ایجاب وقبول لمکان العرف فإن جواب مثل هذا الکلام قد یذکر بالمیم وبدونه کہ "*فروخت وخرید*" في البیع.

(۱۷)-نہراور دُر میں ہے: من شرائط الایجاب والقبول اتحاد المجلس.

(۱۸)-تنویر اور اس کی دونوں شرح میں ہے: لا یتوقف الإیجاب علی قبول غائب عن المجلس في سائر العقود من نکاح وبیع وغیرهما بل یبطل الإیجاب ولا تلحقه الإجازة اتفاقاً.

(۱۹)-تنویر الابصار میں ہے: هو [أي التوكيل] اقامة الغير مقام نفسه في تصرف جائز معلوم.

(۲۰)-فتاویٰ خیریہ میں ہے: سئل في رجل قال كل امرأة اتزوجها فهى طالق ثم قال بمجلس لرجل ليتك تزوجنى فلانة هل إذا زوجه يحنث أم لا أجاب لا يحنث، لأنه لم يتزوج بل زُوّج والمزوج فضولي بلاشك والحال هذه.

(۲۱)-درمختار میں ہے: زوجني أو زوجيني نفسك أو كوني امرأتي ليس بإيجاب بل توكيل ضمني وقيل إيجاب ورجحه في البحر.

(۲۲)-خانیہ میں ہے: ولفظة الأمر في النكاح إيجاب وكذا في الخلع والطلاق والكفالة والهبة.

(۲۳)-فتح میں ہے: وهو أحسن.

(۲۴)-خلاصہ میں ہے: لوقال الوكيل بالنكاح هب ابنتك لفلان فقال الأب وهبت لاينعقد النكاح مالم يقل الوكيل بعده قبلت لأن الوكيل لايملك التوكيل.

(۲۵)-بحر میں ہے: الظاهر من فروعهم أن كل ماصح التوكيل به إذا باشره الفضولي يتوقف إلا الشراء بشرطه....

(۲۶)-ردالمحتار میں ہے: أشار إلى أن المقدم من كلام العاقدين إيجاب سواء كان المتقدم كلام الزوج أو كلام الزوجة والمتأخر قبول...

(۲۷)-درمختار میں ہے: العبد لو تزوج بلا إذن مولاه فقول المولى له "طلقها رجعية" إجازة للنكاح الموقوف. (ملخّصاً)

(۲۸)-وقایہ اور اس کی شرح صدر الشریعہ میں ہے: إذا قيل للمرأة *خویشتن را بزنی فلاں دادی* فقالت: *داد* ثم قيل للزوج: *پذیرفتی* فقال: *پذیرفت* بحذف الميم يصح النكاح كبيع وشراء أي إذا قال للبائع *فروختی* فقال *فروخت* ثم قيل للمشترى *خریدی* فقال *خرید* يصح البيع.

(۲۹)-ہندیہ میں ذخیرہ سے اور اس میں فتاویٰ ابی اللیث کے حوالے سے مذکور ہے: رجل قال لقوم أشهدوا اني تزوجت هذه المرأة التي في هذا البيت فقالت المرأة قبلت فسمع الشهود مقالتها ولم يروا شخصها فإن كانت في البيت وحدها جاز النكاح.

(۳۰)-ہندیہ میں محیط سرخسی سے منقول ہے: إن كانت حاضرة متنقبة ولا يعرفها الشهود جاز النكاح وهو الصحيح. اهـ.(1)

مذکورہ بالا تفصیل سے امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ کے فقہی تبحر اور وسعت نظر کا اندازہ ہوتا ہے، ایک حکم کو ثابت کرنے کے لیے فقہ کی مختلف کتابوں میں منتشر تمام جزئیات کو اکٹھا کرنا کتنا دشوار کام ہے مگر آپ اس دشوار کام کو بھی کس آسانی سے سر کرتے ہیں، آپ نے مندرجہ بالا تفصیل میں اسے ملاحظہ فرمالیا۔

﴿۲﴾

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ عالیہ میں یہ استفتا پیش ہوا کہ سبحان خان نے اپنی دختر عاقلہ بالغہ امینہ بی بی کی منگنی نورالدین عاقل بالغ سے بلا کسی شرط واقرار کے کر دی، نکاح کے چند روز پہلے نور الدین سے کہا کہ امینہ کے نام ایک مکان خرید و تو نکاح کر دوں، ورنہ تین برس نہ کروں گا، اس نے کہا: پہلے تم نکاح کر دو، تو برس چھ مہینے بعد ہاتھ پہنچنے سے میں مکان خرید دوں گا، سبحان خان راضی ہو گیا اور پانچ چھ دن کے بعد نکاح کر کے وداع کر دی دو تین مہینے تک زن و شوہم بستر رہے۔ اب سبحان خان نے امینہ کو روک رکھا اور کہا: ”نکاح بوجہ شرط مکان فاسد ہوا“ حالاں کہ عورت نے وقت توکیل بالنکاح یا اس سے پہلے سوا ایک سو ساٹھ ستائیس روپے مہر کے کوئی شرط مکان وغیرہ کی نہ کی، پس یہ نکاح بلا شرط ہوا یا معلق بالشرط الصحیح یا بالشرط الفاسد، بہر تقدیر شرعًا اس نکاح میں کوئی خلل اور نور الدین سے مکان دلوانا واجب ہے یا نہیں؟

اب آیئے ذیل میں امام احمد رضا قدس سرہٗ کے فقہی تبحر کی ایک جھلک ملاحظہ کریں، آپ رقم طراز ہیں:

نکاح مذکور صحیح و بے خلل اور گمانِ فساد محض باطل و پُر زلل۔ پھر اس قول کو آپ چار طریقے سے ثابت فرماتے ہیں:

اولاً: تقریر سوال سے واضح کہ مکان دینا کلام سبحان خان میں شرط تعجیل نکاح تھا بالآخر وہ بھی نہ رہی نہ شرط فی النکاح۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص: ۱۱۰ تا ۱۱٦، کتاب النکاح.

ثانیاً: علی التسلیم زوج پر ایجاب مال للزوجہ مقتضیات عقد نکاح سے ہے نہ اس کے خلاف و مثلہ لا یفسد البیع فکیف بالنکاح...

ثالثاً: اسے بفرض باطل شرط فاسد بھی مانیے تاہم پُر ظاہر کہ وقت عقد اس کا کوئی ذکر نہ ہوا وہ صرف ایک گفتگو پیش از عقد تھی جس کا طے ہونا باعث علی التزویج ہوا نہ کہ ماخوذ فی التزویج اور شرط مذکور قبل العقد مبادلات مالیہ میں بھی ملتحق بالعقد نہیں ہوتی مالم یتفقا علی المواضعة علیہ حین العقد نہ کہ امثال نکاح میں۔

رابعاً: التحاق بھی سہی یعنی مان لیجیے کہ وہ شرط فی النکاح ہی تھی اور فاسد بھی تھی اور نفس عقد میں ملحوظ وماخوذ بھی رہی تو نکاح ان عقود میں نہیں کہ شروط فاسدہ سے فاسد ہو سکے بلکہ وہ شرط ہی خود فاسد ہوتی اور نکاح صحیح وبے خلل رہتا ہے... بالجملہ صورت مستفسرہ میں نکاح کو فاسد خیال کرنا سخت جہالت بے معنی ہے۔ رہا مکان، تقریر سوال سے ظاہر یہ کہ وہ بطور مہر نہ مانا گیا نہ عاقدین نے عقد میں اسے بدل بضع قرار دینے پر لحاظ کیا بلکہ نور الدین کی طرف سے بدر خواست سبحان خان ایک وعدہ تھا، جس پر رضامندی ہو کر تزویج ایک جدا مہر مسمی پر واقع ہوئی، اس صورت میں وہ مکان دینا بے شک مکارم اخلاق سے ہے اور ایفاے وعدہ شرعاً محبوب اور خلف وعدنا پسند ومکروہ تو نور الدین کو بھی چاہیے کہ بشرط دست رس (جس کی تصریح وہ اصل وعدہ میں کر چکا) امینہ کو ایک مکان خرید دے، اقرار اگرچہ تعلیق بالشرط کی صلاحیت نہیں رکھتا مگر پُر ظاہر کہ یہ اقرار مصطلح فقہی نہیں بلکہ وعدہ ہے اور وعدے کی تعلیق بالشرط جائز– إلی آخر ما أفاد–

مذکورہ جواب سے معلوم ہوا کہ امام احمد رضا قدس سرہٗ صرف جواب پر اکتفا نہ کرتے بلکہ سائل کو اس میں احتیاطی احکام پر بھی مطلع فرمادیتے تاکہ اس پر عمل پیرا ہو کر وہ اپنی زندگی مکمل شریعت کی روشنی میں گزار سکے اور ان تمام مسائل کے ثبوت میں آپ نے چودہ جزئیات بھی نقل فرمائے، میں ذیل میں مختصراً ان جزئیات کو پیش کر رہا ہوں:

ردالمحتار میں ہے:

فقد صرح في النهر بأنه في المبسوط بعد أن ذكر عبارة محمد لو تزوجها على ألف وكرامتها أو يهدي لها هدية فلها مهر مثلها لا ينقص عن الألف.

بدائع الصنائع میں ہے:

لو شرط مع المسمى شيئاً مجهولا كأن تزوجها على ألف درهم وأن يهدي لها هدية فاذا لم يف بالهدية يجب تمام مهر المثل.

جامع الفصولین میں ہے:

لو شرط شرطاً فاسداً قبل العقد ثم عقدا لم يبطل العقد.

خلاصہ میں ہے:

في شرح الطحاوي العقود ثلاثة..... وعقد لا يتعلق بالجائز من الشرط والفاسد من الشرط لايبطله كالنكاح والخلع والصلح عن دم العمد.

ردالمحتار میں ہے:

هذه المسئلة على وجهين إن أكرمها وأهدى لها هدية فلها المسمى وإلا فمهر المثل.

قاضی امام فخرالدین کی زیادات میں ہے:

العقود التي يتعلق تمامها بالقبول أقسام ثلاثة.... وقسم لايبطله الشرط الفاسد ولاجهالة البدل وهو معاوضة المال بماليس بمال كالنكاح والخلع.

مبسوط سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کتاب الاقرار میں ہے:

تعليق الإقرار بالشرط باطل.

خلاصہ میں ہے:

التي تبطل بالشروط الفاسدة ولايصح تعليقها بالشرط ثلاثة عشر: البيع والقسمة والإجارة (إلى قوله) والإقرار.

اشباہ میں قنیہ کے حوالے سے ہے:

وعد أن يأتيه فلم يأته، لايا ثم ولايلزم الوعد إلا إذا كان معلقا، كما في كفالة البزازية.

وجیز کردری میں ہے:

المواعيد باكتساب صورة التعليق تكون لازمة.

فتاویٰ قاضی خان میں ہے:

رجل أجر داره كل شهر بدرهم وسلم، ثم باعها من غيره وكان المشتري ياخذ أجرة الدار من هذا المستاجر ومضى على ذلك زمان وكان المشتري وعد البائع أنه إذا رد عليه الثمن يرد داره ويحتسب ماقبض من المستاجر من ثمن الدار، فجاء البائع بالدراهم وأراد أن يجعل الأجر محسوبا من الثمن، قالوا: ليس للبائع أن يجعل ذلك من الثمن وماقال المشتري للبائع كان وعدا فلايلزم الوفاء بذلك حكما، فان أنجز وعده كان حسنا وإلا فلا شيء عليه.

ہندیہ میں ظہیریہ سے اسی صورت خانیہ میں ہے:

إن أنجز وعده كان حسنا وإلا فلايلزمه الوفاء بالمواعيد.

خیریہ میں ہے:

سئل في رجل له وظيفة فرغ عنها لآخر بعوض وقرره القاضي لأهليته ونذر المفروغ له للفارغ إذا رد إليه نظير المدفوع يفرغ له فهل لا يلزم الوفاء به شرعا؟ أجاب لايلزم الوفاء بما نذر إذ النذر لايلزم الوفاء به إلا بشروط، وهي متخلفة في هذا ولو فرضنا اجتماع شرائطه فالقاضي لا يقضي به على الناذر كما صرحوا به قاطبة.

قرۃ العیون میں ہے:

قال سيدي الوالد رحمه الله تعالىٰ لايلزم الوفاء بالوعد شرعاً.

خیریہ میں ہے:

هذا إذا ذكر على سبيل أنه من المهر وإن ذكر على سبيل العدة فهو غير لازم بالكلية إلا أن يتبرع الزوج.[1]

(1)-فتاویٰ رضویہ،ج:۵،ص:۱۱۸-۱۲۰.

﴿۳﴾

امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ میں یہ استفتا پیش ہوا کہ زید نے ہندہ زوجۂ اولیٰ کو اپنے گھر سے نکال دیا اور دوسری عورت سے نکاح کیا چند لوگوں نے نکال دینے کا سبب پوچھا تو زید نے کہا: ''میں نے اس کی ماں سے زنا کیا تھا، اب معلوم ہوا کہ مجھ پر حرام ہے، اس لیے اس کو نکال دیا''۔ اس کے بعد پھر زوجہ ثانیہ کو طلاق دے کر زوجہ اولیٰ کو اپنے مکان میں لاکر رکھا اور اقرار زنا سے انکار کیا، قاضی بلد کے سامنے اقرار زنا کی شہادت پیش ہوئی، تو صورت مذکورہ میں اس شہادت اقرار زنا سے حرمت مصاہرت شرعاً ثابت ہوگی یا نہیں اور اگر یہ اقرار کیا ہو کہ میں نے اس کی ماں سے قبل اس کے نکاح کے زنا کیا تھا تو کیا حکم ہے؟

امام احمد رضا قدس سرہٗ اس کا جواب تحریر فرماتے ہیں جس کی تلخیص ذیل میں نقل کر رہا ہوں:

بلا شبہہ صورت مستفسرہ میں حکم شرع میں حرمت مصاہرت ثابت ہوگئی، ہندہ زید پر حرام ابدی سمجھی جائے گی، فان البينة كإسمها مبينة جب شہادت شرعیہ سے زید کا اقرار بالزنا ثابت تو اس کے رد کی طرف کیا سبیل کہ ثابت بشہادت بمنزلہ ثابت بمشاہدہ ہے۔ اس گواہی سے ثبوت زنا نہ ہونا مطلقاً ابطال شہادت یا تکذیبِ شہود یا ردِّ مشہود بہ کی بنا پر نہیں کہ اس سے نفس اقرار بھی ثابت نہ مانیے... شہادت اقرار اگرچہ مثبت زنا ہونے کی اصلاً صلاحیت نہ رکھے کہ اثبات زنا میں شہادت زنان و شہادت دو مرد زنہار مسموع نہیں مگر مثبت اقرار بے شک ہے کہ اس کے لیے نصاب کامل ہے... انھیں بیانوں سے یہ بھی واضح ہوگیا کہ اپنی بی بی کی ماں سے زنا اس سے نکاح کرنے سے پہلے اور اس کا عکس دونوں کا اقرار اس حکم حرمت میں یکساں کہ حرمت ابدیہ دونوں طرح حاصل، اگرچہ ایک صورت میں سابقہ ہو اور دوسری صورت میں طاریہ، تو ہر طرح یہ اقرار اقرار بالمحرم ہے۔ والرجل مواخذ بإقراره.

اب آیئے! ذیل میں ان جزئیات پر نظر ڈالیں جن جزئیات کو امام احمد رضا قدس سرہٗ نے مذکورہ مسائل کے ثبوت میں پیش فرمایا:

۱- فتح القدیر و بحر الرائق میں ہے:

إن شهد رجلان أو رجل وامرأتان على إقرار المقذوف بالزنا يدرؤ عن القاذف الحد وعن الثلاثة أي الرجل والمرأتين لأن الثابت بالبيّنة كالثابت بالمعاينة فكأنا سمعنا إقراره بالزنا.

۲-بحرالرائق میں ہے:

لو شهد رجلان أنه زنى و آخران أنه أقر بالزنا فإنه لا يحد.

۳-فتاوی ظہیریہ میں ہے:

ولا يحد الشهود أيضا وإن شهد ثلاثة بالزنا وشهد رابع على الإقرار بالزنا فعلى الثلاثة الحد—اهـ— لأن شهادة الواحد على الإقرار لا تعتبر فبقي كلام الثلاثة قذفا. (بحر)

۴-شرح نقایہ علامہ شمس قہستانی میں ہے:

الإقرار لم يعتبر عند غير الإمام حتى لو شهدوا بذلك لم تقبل.

۵-تحفۃ الفقہا و بدائع و تبیین الحقائق و معین الاحکام و جامع الرموز و بحرالرائق و غنیہ ذوی الاحکام و ردالمحتار وغیرہا میں ہے:

واللفظ للعلامة الشرنبلالي عن الإمام ملك العلماء الكاشاني لو أقر بالزنا أربع مرات في غير مجلس القاضي وشهد الشهود على إقراره لا تقبل شهادتهم لأنه إن كان مقرا فالشهادة لغو لأن الحكم للإقرار لا للشهادة وإن كان منكرا فالإنكار منه رجوع والرجوع عن الإقرار في الحدود الخالصة حقا لله تعالىٰ صحيح.

۶-محیط و ہندیہ و خلاصہ و مجموعہ انقروی و در مختار وغیرہا میں ہے:

والنظم للدر: في الخلاصة قيل له مافعلت بأم امرأتك فقال جامعتها تثبت الحرمة ولا يصدق أنه كذب ولو هازلا.

۷-فتح القدیر و بحر و انقروی میں ہے:

والإصرار ليس بشرط في الإقرار بحرمة المصاهرة.

۸-ظہیریہ و ہندیہ و شمنی و در مختار وغیرہ میں ہے:

واللفظ للدر: تزوج بكرا فوجدها ثيّبا(ولفظ الأولين تزوج امرأة على أنها عذراء فلما أراد وقاعها وجدها قد افتضت) وقالت أبوك فضنى إن صدقها بانت بلامهر وإلا لا، شمنى.

۹-بحرالرائق و ردالمحتار میں ہے:

إذا أقر بجماع أمها قبل التزوج لا يصدق في حقها فيجب كمال المهر المسمى إن كان بعد الدخول و نصفه إن كان قبله، كما في التجنيس.

۱۰-ہندیہ میں ہے:

تزوج بأمة رجل ثم إن الأمة قبّلت ابن زوجها قبل الدخول بها فادعى الزوج أنها قبلته بشهوة وكذبه المولى فإنها تبين من زوجها لإقرار الزوج أنها قبلت بشهوة و يلزمه نصف المهر بتكذيب المولى إياه أنها قبلته بشهوة و لا يقبل قول الأمة في ذلك لو قالت قبلته بشهوة كذا في المحيط.

مذکورہ بالا تفصیل سے امام احمد رضا قدس سرہٗ کی فقہی جزئیات پر گہرائی و گیرائی کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ ایک حکم کے ثبوت میں مختلف کتب فقہ میں منتشر جزئیات کو اکٹھا کرنا پھر بروقت ان تمام جزئیات کو پیش کرنا کتنا دشوار امر ہے مگر اس دشوار امر کو بھی کس آسانی کے ساتھ آپ سر کرتے ہیں اس کا اندازہ مذکورہ بالا تفصیل سے بخوبی لگایا جا سکتا ہے۔[1]

⊙⊙⊙

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۲۳۱، ۲۳٤، کتاب النکاح باب المحرمات.

حوالوں کی کثرت

﴿۱﴾

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی بارگاہ میں استفتا پیش ہوا کہ زید نے ہندہ سے اس طور سے نکاح کیا کہ دو گواہ اور ایک وکیل نے ہندہ کے پاس جا کر یہ کہا: کہ بکر کے بیٹے زید نے ایک ہزار روپے کے بدلے میں تم کو اپنی زوجیت میں طلب کیا ہے تم بھی اس کو اپنی شوہریت میں قبول کرو اور مجھ کو وکیل قرار دو تو ہندہ مذکورہ نے فقط لفظ قبول کہا۔ پھر اسی طرح تینوں شخص زید کے پاس گئے اور وکیل نے زید سے جا کر کہا: ”تم نے خالد کی بیٹی ہندہ کو مہر مذکور پر قبول کیا؟ تو زید نے صرف لفظ قبول کہا۔ اب اس صورت میں فقط لفظ قبول سے نکاح صحیح ہو گا یا نہیں؟

اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ اس کا جواب ارشاد فرماتے ہیں: صورت مستفسرہ میں صحت نکاح میں شبہہ نہیں۔ جب ہندہ نے بعد سوال توکیل لفظ قبول کہا، یہ ایجاب توکیل ہوا اور وہ شخص ماذون ہو گیا کیوں کہ وکیل بنانے کے لیے صرف ایجاب کافی ہے۔ وہ قبول کرنے پر موقوف نہیں اگرچہ ایجاب کو رد کرنے پر وکالت رد ہو جائے گی۔

امام احمد رضا قدس سرہٗ نے اس سوال کے جواب میں صرف حکم بیان کرنے پر اکتفا نہیں فرمایا، بلکہ اس حکم کے ثبوت میں بارہ کتب معتمدہ کے حوالے بھی پیش فرمائے جو مندرجہ ذیل ہیں:

(۱)-الاشباہ والنظائر (۲)-خلاصہ (۳)-خانیہ (۴)-النوازل (۵)-بزازیہ (۶)-البحر الرائق (۷)-الدر المختار (۸)-المحیط (۹)-ہندیہ (۱۰)-فتح القدیر (۱۱)-رد المحتار (۱۲)-ذخیرہ [1]

﴿۲﴾

امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ عالیہ میں استفتا پیش ہوا کہ زید نے ہندہ سے دوسرے ضلع میں جا کر نکاح کیا جب اہل ضلع نے اس سے پوچھا کہ کیا تمھارا نکاح ہوا ہے؟ تو اس نے جواب دیا: ”اس قدر مہر پر ہمارا نکاح ہوا ہے۔ تو کیا یہ صورتِ نکاح صحیح ہے؟ نیز اگر زید نے اقرار کیا: ”یہ میری بی بی ہے“۔ اور ہندہ نے بیان کیا: ”یہ میرا خاوند ہے“ اور یہ قیل و قال گواہوں کی موجودگی میں بیان کی گئی تو کیا ان الفاظ سے انعقاد نکاح ہو جاتا ہے یا نہیں؟

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۱۳۹، ۱۴۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے جس تحقیق کے ساتھ اس سوال کا جواب تحریر فرمایا ہے اور سوال کے تمام گوشوں کو اجاگر کر کے اس میں ہونے والے تمام اشکالات کا جواب قلم بند فرمایا ہے وہ یقیناً قابل مطالعہ ہے ذیل میں صرف جواب کا خلاصہ مختصراً نقل کر رہا ہوں:

اس میں شک نہیں کہ حکم قضا میں نکاح تصادق مرد و زن سے ثابت ہو جاتا ہے یعنی جب وہ دونوں اقرار کریں کہ ہم زوج و زوجہ ہیں یا باہم ہمارا نکاح ہو گیا ہے یا اور الفاظ جو اس معنی کو ادا کرتے ہوں تو بلا شبہہ انھیں زوج و زوجہ جانیں گے اور قضاءً تمام احکام زوجیت ثابت ہوں گے بلکہ عند الناس اس سے بھی کم تر امر ثبوت نکاح کو کافی ہے جب مرد و عورت کو دیکھے کہ مثل زن و شوہر ایک مکان میں رہتے اور باہم انبساط زناشوئی رکھتے ہیں تو ان پر بدگمانی حرام اور ان کے زوج و زوجہ ہونے پر گواہی دینی جائز اگر چہ عقد نکاح کا معائنہ نہ کیا ہو... اسی طرح تسامع بھی سامعین کے نزدیک اثبات نکاح کو بس ہوتا ہے... بااین ہمہ حکم قضا اور ہے اور امر دیانت اور چیز۔ اگر وہ اپنے اظہار و اخبار میں حقیقۃً سچے ہوں تو عند اللہ بھی زوج و زوجہ ہیں ورنہ محض ان الفاظ سے جب کہ بطور اخبار بیان میں آئے ہوں نکاح منعقد نہ ہو گا... ولہذا عامۂ علما متون و شروح و فتاوے میں تصریح فرماتے ہیں کہ ”محض اقرار مرد و زن سے نکاح ہرگز منعقد نہیں ہوتا“۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے مذکورہ جواب تحریر فرمانے کے بعد اس کے تمام گوشوں کے ثبوت میں کثیر کتب معتمدہ سے جزئیات بھی نقل فرمائے اور اس پر بیس ۲۰ر کتب معتمدہ کے حوالے بھی پیش فرمائے۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

اسی پر ۱- وقایہ ۲- ونقایہ ۳- واصلاح ۴- وملتقی میں کہ سب اعاظم متون معتبرہ مذہب سے ہیں جزم فرمایا، اسی پر ۵- کتاب البیہقی ۶- وفتاوائے اہل سمرقند وغیرہما میں اقتصار کیا، اسی کو ۷- شرح جصاص ۸- ومختارات النوازل ۹- وفتاویٰ خلاصہ ۱۰- وخزانۃ المفتین ۱۱- ومختار الفتاویٰ ۱۲- وایضاح الاصلاح ۱۳- وجامع الرموز میں مذہب مختار بتایا، اسی کو ۱۴- تنویر الابصار ۱۵- ودر مختار میں مقدم و مختار رکھ کر ضعف مخالف کی طرف اشارہ فرمایا، اسی کو ۱۶- فتاویٰ ظہیریہ ۱۷- وفتاویٰ عالم گیری میں صحیح کہا، اسی پر ۱۸- جواہر اخلاطی میں ان دونوں لفظ فتویٰ یعنی مختار و صحیح کو جمع کر کے تیسر الفظ آکد و اقوی ”علیہ الفتوی“ اور زائد کیا، ۱۹- علامہ حانوتی ۲۰- وسید ابو السعود کی عبارتیں ابھی گزریں۔[1]

(۱)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۹۴، ۹۶، کتاب لنکاح.

مذکورہ بالا تفصیل سے امام احمد رضا قدس سرہٗ کی فقاہت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے کہ بروقت ایک مسئلے کے ثبوت میں کتب کثیرہ معتمدہ سے جزئیات نقل کرتے اور معتمد کتب کے حوالے درج فرماتے ہیں، ذلك فضل الله يوتيه من يشاء.

﴿۳﴾

ہزاروں مسائل میں صاحبین یعنی امام ابویوسف وامام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول ومذہب کے خلاف کہا، مگر آپ کتب فقہ کی چھان بین کریں تو آپ پر واضح ہو جائے گا کہ اکثر مقامات میں قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی مفتی بہ وراجح ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ تحریر فرماتے ہیں:

ہزارہا مسائل میں صاحبین نے خلاف کیا، پھر شرق وغرب سے کتب فقہیہ جمع کرکے دیکھیے قول صاحبین معدود ہی جگہ مفتی بہ ملے گا جہاں اختلاف زمانہ کے سبب تغیر حکم ہوا یا تعامل و دفع حرج کے مثل کوئی ایسی ہی ضرورت پیش آئی، علامہ طحطاوی پھر علامہ شامی حاشیۂ درمختار میں فرماتے ہیں: حصل المخالفة من الصاحبين في نحو ثلث المذهب ولكن الاكثر في الاعتماد على قول الامام. میں یہاں ائمۂ محققین کی بعض عبارات پر اختصار کرتا ہوں جن سے کالشمس ظاہر کہ سوا مواضع معدودہ کے قول امام ہی پر اعتماد لازم اور اس کے خلاف کثرت رائے بلکہ فتوائے مشائخ پر بھی التفات نہیں کہ ایک آفتاب لاکھ ستاروں کو چھپالیتا ہے۔

مذکورہ بالا حکم کو فقیہ اسلام امام احمد رضا قدس سرہٗ نے متعدد اقوال علما وفقہا وجزئیات کثیرہ سے مبرہن فرمایا، مزید اس حکم کی تائید وتوثیق کے لیے چودہ حوالے بھی نقل فرمادیے اور آپ نے اس کی ابتدا اس طرح فرمائی:

۱- فتاویٰ عالم گیری میں ۲- محیط امام شمس الائمہ سرخسی سے ہے:

اذا اختلفوا فيما بينهم قال عبدالله بن المبارك يؤخذ بقول أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ لانه كان من التابعين وزاحمهم في الفتوى.

۳- تنویر الابصار میں ہے:

ياخذ بقول أبي حنيفة على الاطلاق.

۴- درمختار کا ۵- منیہ ۶- وسراجیہ سے نقل کرنا گزرا هو الأصح اور یہ بھی کہ القاضی کالمفتی اور یہ بھی کہ ۷- نہر الفائق میں اس کو اضبط کہا، اسی کی کتاب ۸- ادب المقال میں تصحیح کی کما في الحاشية الطحطاوية، اسی

پر ۹- محقق علی الاطلاق نے جزم فرمایا اور بعض مشائخ جو کہیں قول صاحبین پر افتا کر دیتے ہیں اسے بلا وجہ قوی محض نامقبول ٹھہرایا حاشیہ شامیہ میں ہے:

رد المحقق ابن الهمام على بعض المشايخ حيث أفتوا بقول الإمامين بانه لايعدل عن قول الإمام إلالضعف دليله.

۱۰- بحرالرائق میں ہے:

قد صححوا ان الافتاء بقول الإمام فينتج من هذا انه يجب علينا الافتاء بقول الإمام وان افتى المشايخ بخلافه. اهـ. نقله العلامة الطحطاوى اول القضاء.

۱۱- فتاویٰ خیریہ کی کتاب الشہادات مسئلہ شہادۃ الاعمٰی میں ہے:

المقرر أيضا عندنا انه لايفتى ولايعمل الابقول الامام الاعظم ولايعدل عنه الى قولهما او قول أحدهما او غيرهما الا لضرورة (من ضعف دليله او تعامل بخلافه) كمسئلة المزارعة وان صرح المشايخ بان الفتوى على قولهما، لانه صاحب المذهب والامام المقدم...

بعینہ اسی طرح بحرالرائق کی کتاب الصلاۃ بحث اوقات میں تصریح فرمائی اور اسے ۱۲- ردالمحتار ۱۳ اور حاشیۂ طحطاویہ میں نقل کر کے مقرر رکھا، امام المحققین شیخ الاسلام برہان الدین صاحب ہدایہ ۱۴- کتاب التجنیس والمزید میں فرماتے ہیں:

الواجب عندي ان يفتى بقول ابي حنيفة على كل حال. اهـ.[1]

مذکورہ بالا اقتباس سے یہ بات واضح و منقح ہوگئی کہ فتوی مطلقاً قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ پر دیا جائے اور قول صاحبین کی طرف عدول نہ کیا جائے جب تک کہ ضعف دلیل، اختلاف زمانہ، تعامل اور دفع حرج کے مثل کوئی ضرورت در پیش نہ ہو اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے جس نفیس انداز میں اس پر دلائل قائم فرمائے ہیں وہ آپ کے کثیر جزئیات فقہیہ پر مہارت اور اقوال علما و فقہا پر قوی استحضار کا بیّن ثبوت ہے۔

(1)- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، فتاویٰ رضویہ، ج: ۵، ص: ۴۷۶ تا ۴۷۷، باب المهر.

قرآنی آیات سے استنباط واستدلال

زید نے اپنی ساس سے زنا کیا اور اس کی بیوی کو اس کا علم ہو گیا تو اب زید پر وہ بیوی حرام ہوئی یا نہیں؟

یہ مسئلہ علماے اہل سنت وجماعت کے نزدیک واضح ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں کہ اس صورت میں زید کی بیوی اس پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئی۔ مگر اس میں وہابیہ نے بہت زیادہ شور مچا کر اس مسئلہ کی اصل صورت مسخ کرنے کی ناجائز کوششیں کیں، اس پر ایک ناقابل حجت اور سخت ضعیف وساقط حدیث سے استدلال کر کے ایک متفق علیہ مسئلہ کو مختلف فیہ بنانے کی سعی لاحاصل کی۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے ایسی تحقیقی بحث فرمائی کہ اب اس میں کلام کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی اور اس ضعیف حدیث پر جو آپ نے اسنادی حیثیت سے بحث فرمائی وہ یقیناً آپ ہی کا حصہ ہے۔ ہم ذیل میں صرف اس مسئلہ کی اثباتی حیثیت سے بحث کریں گے اور وہ تفصیلی بحث جو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس حدیث کے تعلق سے کی ہے وہ ہمارے اسی مقالہ میں دوسری جگہ موجود ہے۔ ہم یہاں صرف اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی قرآنی آیات سے استنباط واستدلال کی قوت وصلاحیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کریں گے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ نے اس مسئلہ کو نص قطعی قرآن حکیم کی ایک آیت کریمہ سے ثابت فرمایا کہ صورت مسئولہ میں زید کی بیوی زید پر ہمیشہ کے لیے حرام ہو گئی اور اس آیت کریمہ کی جزئیات کی روشنی میں ایسی نفیس تفسیر وضاحت فرمائی کہ اسے پڑھ کر بصیرت جھوم اٹھتی ہے اور بے ساختہ دل آپ کی بارگاہ عالیہ میں خراج عقیدت پیش کرنے لگتا ہے۔

آپ فرماتے ہیں کہ مسئلۂ دائرہ کو یہ کہہ کر مختلف فیہ قرار دینا کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا سراسر باطل ہے، اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بہت سے احکام فقہیہ مختل ہو کر رہ جائیں گے بلکہ اس کا مختلف فیہ ہونا ناممکن ہی نہیں کیوں کہ یہ مسئلہ تو نص قطعی سے ثابت ہے۔ اس کی دلیل اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ قول ہے:

«وَرَبَآئِبُكُمُ الّٰتِیْ فِیْ حُجُوْرِكُمْ مِّنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِیْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ٘ فَاِنْ لَّمْ تَكُوْنُوْا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْكُمْ٘»

[النسآء:۲۳]

تم پر حرام کی گئیں تمھاری گود کی پالیاں ان عورتوں کی بیٹیاں جن سے تم نے صحبت کی پھر اگر تم نے ان سے صحبت نہ کی ہو تو تم پر کچھ گناہ نہیں۔

آگے آپ رقم طراز ہیں:

اس آیت کریمہ میں زن مدخولہ کی بیٹی حرام فرمائی اور جس طرح وصف الّٰتی فی حجورکم یعنی اس کی گود میں پلنا بالاجماع شرط حرمت نہیں مثلاً زید کسی پچیس سال کی عمر والی عورت سے نکاح کرے اور اس کے پہلے شوہر سے اس کی ایک بیٹی چاردہ سالہ ہو جسے گود میں پالنا درکنار زید نے آج سے پہلے کبھی دیکھا بھی نہ ہو تو کیا زید کو حلال ہو سکتا ہے کہ اس لڑکی سے بھی نکاح کرے اور مادر و دختر دونوں کو تصرف میں لائے؟ لا الہ الا اللہ یہ ہرگز شریعت محمد رسول اللہ ﷺ نہیں اسی طرح وصف نسائکم یعنی ان مدخولات کا زوجہ و منکوحہ ہونا بھی بالاتفاق شرط نہیں۔ کیا لیلیٰ و سلمی ماں بیٹی دونوں جس کی کنیز شرعی ہوں اسے حلال ہے کہ دونوں سے جماع کیا کرے مادر و دختر دونوں ایک کے پلنگ پر؟ —عیاذاً باللہ— یہ شریعت محمد رسول اللہ ﷺ سے کس درجہ بعید ہے حالاں کہ ہرگز کنیزیں نسائکم میں داخل نہ ان کی بیٹیوں پر ربائبکم صادق... تو ثابت ہوا کہ نکاح جس طرح بحکم تتمۂ آیت فان لم تکونوا دخلتم بھن۔ تحریم دختر کے لیے کافی نہیں یوں ہی شرط و ضروری بھی نہیں یعنی وہ علت ہے نہ جزوِ علت اب آیت کریمہ میں نہ رہا مگر التی دخلتم بھن یعنی ان عورتوں کی بیٹیاں جن کے ساتھ تم نے صحبت کی۔ اھ[1]

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرمت کے لیے صرف اسی قدر علت تحریم ہے کہ دخول ہو جائے، چاہے وہ حلال طریقہ سے ہو یا حرام طریقہ سے اور یہ بات یقیناً مزنیہ میں بھی ثابت ہے کہ وہ ایک عورت ہے جس کے ساتھ اس نے صحبت کی تو یقیناً بحکم آیت اس کی بیٹی اس پر حرام ہو گئی اس کی نظیر اس محرمات کے بیان میں اللہ تبارک وتعالیٰ کا یہ قول ہے: «وَحَلَآئِلُ اَبْنَآئِکُمُ الَّذِیْنَ مِنْ اَصْلَابِکُمْ» حرام کی گئیں تم پر تمھارے ان بیٹوں کی بیویاں جو تمھاری پشت سے ہیں اس کی وضاحت کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ رقم طراز ہیں:

> جس طرح الذین من اصلابکم یعنی بیٹے کا اس کی پشت سے ہونا اخراج متبنی کے لیے ہے نہ اخراج نَبیرہ و نَبیسہ کے واسطے، یوں ہی وصف حلائل یعنی بیٹے کی جورو ہونا بھی ملحوظ نہیں بیٹے کی کنیز مدخولہ بھی ضرور حرام ہے اور وہ لفظ حَلیلہ میں داخل نہیں اور اگر اشتقاق معنی

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۲۴۴، ۲۴۵، کتاب النکاح باب المحرمات.

لیجیے یعنی جو بیٹے پر حلال ہے تو اب عموم تحریم صحیح نہ رہے گا کہ بیٹے کی کنیز مطلقاً حرام نہیں جب تک مدخولہ نہ ہو یہی حال و أُمَّهٰتُ نسائکم کا ہے کہ حرام کی گئیں تم پر تمھاری عورتوں کی مائیں یہاں بھی وصف زوجیت قید نہیں کہ کنیز مدخولہ کی ماں بھی بہ دلیل مذکور بالاتفاق حرام بعینہ اسی دلیل سے « وَ لَا تَنْكِحُوْا مَا نَكَحَ اٰبَآؤُكُمْ مِّنَ النِّسَآءِ » [النسآء:۲۲] میں اگر نکاح بمعنی عقد لیجیے تو عقد غیر قید اور بمعنی وطی لیجیے تو وہ ہمارا عین مذہب بالجملہ ان سب مواضع میں مطمح نظر صرف مدخولہ ہونا ہے اگرچہ بلا نکاح وبس۔ اھ۔[1]

معلوم ہوا کہ حرمت کے لیے صرف دخول حلال ضروری نہیں بلکہ دخول حرام سے بھی حرمت ثابت ہوجاتی ہے کیوں کہ آیت کریمہ: «مِنْ نِّسَآئِكُمُ الّٰتِيْ دَخَلْتُمْ بِهِنَّ» میں اللہ تبارک وتعالیٰ نے دخول حلال وحرام کی کوئی قید ذکر نہ فرمائی لہذا اس کے اطلاق میں دونوں داخل ہوں گے اور محض دخول سے حرمت ثابت ہوجائے گی چاہے وہ دخول حلال طریقہ سے ہو یا حرام طریقہ سے — لہذا یہ کہنا کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا اس آیت سے بھی باطل ہے پھر اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے اس کی متعدّد نظیریں پیش کیں جن میں حرام حلال کو حرام کر دیتا ہے۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

جس نے اپنی منکوحہ سے صرف حالت حیض میں یا نفاس یا صوم یا اعتکاف یا احرام میں صحبت کی، کیا اس کی بیٹی اس پر حرام نہ ہوئی؟ قطعًا اجماعًا حرام ہوئی حالاں کہ یہ دخول حرام تھا بلکہ علمائے کرام نے بہت وہ صورتیں ذکر فرمائیں جن میں دخول تو دخول عورت ہی کو اس کے لیے حلال نہیں کہہ سکتے اور اس سے وطی بالاتفاق موجب تحریم دختر موطوءہ ہوجاتی ہے مثلاً ایک کنیز دو مولی میں مشترک ہے ان میں سے جو اس سے مقاربت کرے گا دختر کنیز اس پر حرام ہوجائے گی یوں ہی اپنے پسر کی کنیز یا اپنی کنیز کافرہ غیر کتابیہ یا اپنی اس عورت سے مجامعت جس سے ظہار کیا اور کفارہ نہ دیا یہ سب بالاتفاق ان عورتوں کی بنات کو حرام کر دیتی ہیں حالاں کہ یہ عورت سرے سے خود ہی حلال نہ تھیں۔ اھ۔[2]

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵،ص:۲۴۵،کتاب النکاح باب المحرمات.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵،ص:۲۴۵،۲۴۶،کتاب النکاح باب المحرمات.

مذکورۂ بالا مسائل سے ثابت ہو گیا کہ یہ قول کہ حرام حلال کو حرام نہیں کرتا سراسر باطل و بے بنیاد ہے کیوں کہ مذکورہ صورتوں میں وطی حرام ہونے کے باوجود ان عورتوں کی بیٹیاں حرام قرار پا رہی ہیں تو صورت دائرہ میں بھی زید پر اس کی بیوی ہمیشہ کے لیے حرام ہو جائے گی اور اس میں کوئی اختلاف نہیں۔ آگے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ رقم طراز ہیں:

”أقول: ان مسائل سے مسئلہ زن مظاہرہ تو استناد بالاتفاق کا بھی محتاج نہیں کہ اس پر خود قرآن عظیم دلیل شافی، ظہار بنص قرآن مزیل نکاح نہیں تو زن مظاہر بلا شبہہ نسائکم میں داخل اور بعد وطی دخلتم بھن بھی حاصل تو قطعًا اس کی دختر کو حکم حرمت شامل۔ زید نے ہندہ سے نکاح کیا اور قبل صحبت ظہار کر لیا بعدہ مشغول بجماع ہوا اور کفارہ نہ دیا گیا، اس صورت میں اسے روا ہے کہ ہندہ کی بیٹی سے بھی نکاح کرے حاش للہ یہ شریعت محمد رسول اللہ نہیں صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم، حالاں کہ بعد ظہار عورت بنص قرآن اس پر حرام ہو گئی اور جب تک کفارہ نہ دے اسے ہاتھ لگانا جائز نہ تھا تو ثابت ہوا کہ نہ نکاح شرط نہ وطی کا بروجہ حلال ہونا لازم بلکہ مَناطِ حرمت صرف وطی ہے اور حاصل آیت کریمہ یہ کہ جس عورت سے تم نے کسی طرح صحبت کی اگرچہ بلا نکاح اگرچہ بروجہ حرام، اس کی بیٹی تم پر حرام ہو گئی۔ اھ۔“[1]

یہ تھی اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی قوت استنباط و استدلال کہ آپ نے قرآنی آیات سے مسئلہ کی ایسی نفیس وضاحت فرمائی کہ اب اس میں کوئی محل اشکال و احتمال نہیں اور اس کا انکار نہیں کرے گا مگر مکابر و مجادل پھر آپ نے ان تمام صحابۂ کرام و ائمۂ عظام کے اسما شمار کرائے جن کا یہ مذہب ہے مثلاً حضرت امیر المومنین عمر فاروق اعظم، حضرت عبد اللہ بن مسعود، حضرت عالم القرآن عبد اللہ ابن عباس، حضرت ابی ابن کعب، حضرت عمران بن حصین، حضرت جابر بن عبد اللہ، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اور ائمۂ تابعین میں حضرت امام حسن بصری، سعید بن المسیب، امام اجل ابراہیم نخعی، امام عامر شعبی، امام طاؤس، امام عطا بن ابی رباح، امام مجاہد، امام سلیمان بن یسار، امام حماد، اور اکابر مجتہدین میں امام عبد الرحمٰن اوزاعی و امام احمد بن حنبل و امام اسحاق بن راہویہ اور ایک روایت میں حضرت امام مالک بن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۲۴۶، کتاب النکاح باب المحرمات.

غیر منصوص احکام کا استنباط

غیر منصوص احکام کے استنباط واستخراج کی اجازت اگرچہ صرف مجتہدین کرام کو ہے، لیکن بدلتے حالات کے ساتھ چوں کہ مسائل میں بھی جزئی تبدیلی ہوتی رہتی ہے اور درپیش جدید و نو پید مسائل کا حل بھی ایک ناگزیر امر ہے اس لیے علماے کرام نے مجتہدین کرام کے موجود نہ ہونے کی صورت میں ان علما کو جنھیں ضروری علوم وفنون میں مہارت ہو اور فقہاے کرام کے طے کردہ اصول و مسائل کی روشنی میں جدید مسائل کا استنباط کر سکیں، اجازت دی ہے تاکہ امت اختلاف و انتشار اور ارتکاب گناہ سے محفوظ رہے، علامہ ابن عابدین شامی قدس سرہٗ نے رسالہ شرح عقود رسم المفتی میں اس کی صراحت کی ہے۔

بلاشبہہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کثیر علوم وفنون میں مہارت رکھتے تھے اور مسائل کے استخراج و استنباط کے ملکۂ راسخہ سے سرفراز تھے اس لیے آپ نے اپنی خداداد صلاحیت کے ذریعہ بے شمار جدید مسائل کے احکام کا بڑی وضاحت وقوت کے ساتھ استخراج واستنباط کیا ہے جس کی بے شمار مثالیں فتاویٰ رضویہ اور آپ کی دیگر تصانیف میں دیکھی جا سکتی ہیں۔

ذیل میں چند شواہد ملاحظہ کریں:

(۱)

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ میں ضلع میرٹھ سے یہ سوال آیا:

دو لڑکیاں توام (جڑواں) ہیں کمر سے لے کر سُرین تک جڑی ہوئی ہیں مبرز ایک ہے اور باقی تمام اعضا الگ الگ، وہ اپنی مادری زبان تلنگی میں اچھی طرح گفتگو کر سکتی ہیں عمر اُن کی بارہ سال ہے اور یہ ہندو ہیں در صورت مسلمان ہونے ان کے نکاح کی صورت کیا ہے اگر کیا جائے تو دو بہنیں ایک مرد کے نکاح میں جمع نہیں ہوسکتیں اور اگر دو سے کیا جائے تو بے حیائی لازم آتی ہے نیز دونوں لڑکیاں علیٰ حدہ بھی نہیں ہوسکتیں؟

نوٹ: یہ قصہ سکندر آباد دکن کا ہے، میں نے اس کو اخبار وطن لاہور مورخہ ۱۲/ جولائی ۱۹۰۸ء ص ۱۳ میں دیکھا ہے۔ لکھا ہے کہ یہ ہندو ہیں۔

اعلیٰ حضرت نے فرمایا: ظاہراً یہ اخباری گپ ہے، ایسے عجائب اگر نادراً پیدا ہوتے ہیں تو عادۃً زندہ نہیں رہتے۔ اگر بارہ برس سے ایسا اُعجوبہ ملک میں موجود ہوتا تو جب ہی سے تمام اخبار اس کے ذکر سے بھر جاتے، دیار وامصار میں شہرت ہوتی، نہ کہ اب بارہ سال کے بعد درجِ اخبار ہو۔

آگے بفرض صحت اور اسلام لانے کی تقدیر پر حکم شرعی کا بیان ہے۔ فرماتے ہیں:

بالفرض اگر صحیح بھی ہو اور وہ دونوں مسلمان بھی ہو جائیں تو شریعت مطہرہ نے کوئی مسئلہ لاجواب نہ چھوڑا۔ بھلا یہ صورت تو بہت بعید ہے۔

فرض کیجیے جو عورت ابتداے بلوغ سے معاذ اللہ جذام وبرص میں مبتلا ہو اور اس کے ساتھ ایسی کریہ النظر کہ اسے کوئی قبول نہ کرتا، نہ کہ بحالت جذام۔ اس کے لیے کیا صورت ہوگی اسے شرع کیا حکم دے گی؟ ہاں اسے عفت وصبر کا حکم فرماتی ہے اور روزوں کی کثرت اس کا علاج بتاتی ہے۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے: «وَلْيَسْتَعْفِفِ الَّذِينَ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِن فَضْلِهِ» [النور: ٢٤]

جو نکاح کی طرف کوئی راہ نہ پائیں وہ بچے رہیں جب تک اللہ اپنے فضل سے انھیں بے پرواہ کر دے۔

رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: یامعشر الشباب من استطاع منکم الباءة فلیتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم یستطع فعلیه بالصوم فانه له وجاء.(1)

اے گروہ جواناں تم میں جسے نکاح کی طاقت ہو وہ نکاح کرے کہ نکاح پریشان نظری وبدکاری سے روکنے کا سب سے بہتر طریقہ ہے اور جسے ناممکن ہو اس پر روزے لازم ہیں کہ کسر شہوت نفسانی کر دیں گے یہی حکم وعلاج اس اعجوبۂ خلقت کے لیے ہوگا۔(2)

مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی قوت استنباط واستخراج کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔ آپ نے ایک غیر منصوص مسئلہ کا قرآن وحدیث کی روشنی میں ایسے واضح انداز میں حل فرمایا کہ ایسا

(1)-صحیح البخاری، ج:٢، ص:٧٨٨، کتاب النکاح کتب خانه کراچی، پاکستان.

(2)-ملاحظه کریں فتاویٰ رضویه، ج:٥، ص:١٤٦، کتاب النکاح.

محسوس ہوتا ہے کہ وہ مسئلہ غیر منصوص تھا ہی نہیں، یہ ہے امام احمد رضا قدس سرہٗ کی فقہی بصیرت۔ ذلك فضل الله یو تیه من یشاء.

﴿۲﴾

جہاں چھ مہینہ دن اور چھ مہینہ رات ہے ایسے علاقہ میں بسنے والے لوگ روزہ کیسے رکھیں؟

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے سب سے پہلے ایسے علاقہ میں آبادی ہونے کا رد فرمایا اور فرمایا کہ اسی ۸۰/ درجے سے آگے لوگوں کا گزر بھی نہیں چہ جائے کہ اس میں سکونت اختیار کرنا پھر آپ نے علم ہیئت کی روشنی میں ایک نفیس تحقیق فرمائی اور یہ ثابت کیا کہ ایسے علاقہ میں لوگوں کا سکونت اختیار کرنا ممکن نہیں۔

آیئے اسے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی زبانی ملاحظہ کریں:

جہاں چھ مہینے کا دن اور چھ مہینے کی رات ہے وہاں رمضان کا روزہ کیسے رکھیں حالاں کہ وہاں انسانی آبادی کا نام نہیں کہ اسی ۸۰/ درجے عرض سے آگے لوگوں کا گزر بھی نہیں کہ ہمیشہ کی ہر آن برف باری نے وہاں سمندر کو دلدل کر رکھا ہے، نہ پانی رہا کہ جہاز گزرے نہ زمین ہوگیا کہ آدمی چلیں بلکہ ستر ۷۰/ درجے آگے سے آبادی کا پتا نہیں، وہاں جب کہ چھ چھ مہینے کے دن رات ہیں بلکہ قطب شمالی میں چھ مہینے نو دن کا دن، اور نو دن سے کم چھ مہینے کی رات، اور قطب جنوبی میں بالعکس، اس لیے کہ اوج آفتابی شمالی اور حضیض جنوبی ہے اور اس کی رفتار اوج میں سست اور حضیض میں تیز ہے، پھر یہ نہار و لیل تحجیمی ہے، عرفی لیجیے تو نصف قطر آفتاب اور حصۂ انکسار بڑھ کر مقدار نہار میں اور بہت سے دن بڑھ جائیں گے، اور نہار شرعی کے لیے اٹھارہ درجے کا انحطاط لیجیے تو کئی مہینے مقدار نہار میں شامل ہوکر رات بہت کم رہ جائے گی اور وہاں قمر وغیرہ کسی کوکب کا طلوع و غروب حرکت شرقیہ فلکیہ سے نہیں بلکہ صرف اپنی حرکت خاصہ سے جب منطقہ سے شمالی ہوگا قطب شمالی میں طلوع کرے گا اور جب تک شمالی رہے گا طالع رہے گا پھر جب جنوبی ہوگا غروب کرے گا اور جب تک جنوبی رہے گا غارب رہے گا اور اس ظہور و بطون کے لیے کوئی تعیین نہیں کہ قمر اس وقت اجتماع میں ہو یا استقبال میں، تربیع میں ہو یا شکل ہلال میں، تو سال کے بارہ دن رات جو قمر نے پائے ان میں حساب انتظام اہلّہ و شہور نا مقدور۔ اھ

مذکورہ تفصیل کے بعد آپ فرماتے ہیں کہ ایسے علاقہ میں اگر انسانی آبادی تسلیم کرلی جائے تو بھی شریعت میں اس کا حل موجود ہے۔

شریعت نے کسی مسئلہ کو لاجواب نہیں چھوڑا ہے پھر آیات قرآنی سے اس مسئلہ کا استخراج فرماتے ہیں اور فرماتے ہیں: اگر حکماً صورت تقدیر واندازہ لیجیے جس طرح دربارۂ ایام طوالِ دجال نمازوں کے لیے ارشاد ہوا تو وہی قرآن کریم جس نے حکم دیا: « فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ » [البقرة:١٨٥] تم میں سے جو ماہ رمضان کو پائے تو اس کا روزہ رکھے۔ اسی قرآن مقدس میں یہ حکم بھی موجود ہے: « وَعَلَى الَّذِيْنَ يُطِيْقُوْنَهٗ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِيْنٍ » [البقرة:١٨٤] جو روزہ کی استطاعت نہ رکھے تو مسکین کا کھانا فدیہ میں دے۔ صورت مذکورہ میں چوں کہ اس علاقہ کے لوگ روزہ رکھنے پر قادر نہیں چھ مہینہ دن اور چھ مہینہ رات ہونے کے سبب لہذا ان لوگوں کو بھی یہی حکم دیا جائے گا کہ ہر روزہ کے بدلے ایک مسکین کا کھانا دیں اگر استطاعت رکھتے ہوں اور اگر اس کی بھی استطاعت نہ ہو تو وہ لوگ حصول استطاعت کا انتظار کریں اور اپنے رب سے انابت واستغفار کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: « لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا » [البقرة:٢٨٦] خدا کسی کو اس کی طاقت سے زیادہ حکم نہیں دیتا۔[1]

درج بالا تفصیل سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی فقہی بصیرت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے، آپ نے ایک غیر منصوص مسئلہ کا حل قرآنی آیات کی روشنی میں کتنے واضح اور سادہ انداز میں فرمایا، کوئی بھی قاری جسے مسائل فقہ سے کچھ بھی واقفیت ہے اس کو بخوبی سمجھ سکتا ہے۔

---

(1)- ملاحظہ ہو فتاویٰ رضویہ، ج:٥، ص:١٤٦، ١٤٨، کتاب النکاح.

اسماء الرجال

احادیث کی سندوں پر بحث اور ان سندوں کے راویوں کے حالات پر نظر رکھنا پھر ان میں ثقہ، ضعیف، تام الضبط، متروک اور متکلّم فیہ وغیرہ کی پہچان حاصل کرنا پھر احادیث کے درمیان صحیح، حسن، ضعیف موضوع اور معلل، شاذ، مشہور، متواتر، غریب اور عزیز وغیرہ میں امتیاز کرنا علم حدیث کا ایک اہم اور نہایت باریک اور مشکل پہلو ہے، ایک محدث کے لیے اس پہلو پر قدرت و مہارت ضروری ہے۔ امام احمد رضا قدس سرہٗ جیسا عظیم محدث پھر اس میدان میں کیوں کر پیچھے رہتا؟ چناں چہ آپ نے اسماء الرجال جیسے مشکل مرحلہ کو بھی جس آسانی و حسن و خوبی کے ساتھ سَر کیا ہے اس کا بخوبی اندازہ اس تفصیل سے ہو سکتا ہے جو حرمت مصاہرت کی بحث میں مخالفین کی مستند حدیث کے رجال پر کلام میں گزری، پوری بحث کا یہاں اعادہ مناسب نہ ہو گا، اس لیے ترک کرتا ہوں۔ اگر رسالہ **"حاجز البحرین الواقی عن جمع الصلاتین"** مشمولہ فتاویٰ رضویہ جلد دوم دیکھیں تو اس میں رجال پر کلام کے کثیر شواہد موجود ہیں۔

مشکلات و مبہمات کی توضیح

﴿۱﴾

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ میں استفتا پیش ہوا کہ دو گواہوں کے سامنے زید نے تَزَوَّجْتُ اور ہندہ نے قَبِلْتُ کہا اور یہ دونوں اور گواہ ان الفاظ کے معنی نہیں سمجھتے، آیا اس صورت میں نکاح منعقد ہو جائے گا یا نہیں ؟ شرح وقایہ، فتاوی قاضی خاں، فتاوی ظہیریہ، ردالمحتار اور درمختار میں ایسا نکاح جائز لکھا ہے اور دلیل اس کی ساری کتابوں میں یہ لکھی ہے کہ مضمون لفظ کا علم اور اس کا سمجھنا ان امور میں معتبر ہے جن میں نیت اور قصد کی ضرورت ہو اور جن امور میں جد و ہزل برابر ہوں ان میں معنی سمجھنے کی ضرورت نہیں، لہذا نکاح بہ تلفظ نکحتُ وقبلتُ بلا فہم معنی منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ صورت میں نکاح کو جائز کہنے والے حضرات کی دوسری دلیل یہ ہے کہ اگرچہ متعاقدین معنی نہیں سمجھتے لیکن ان کا جہل معتبر نہ ہوگا اور نکاح منعقد ہو جائے گا، چوں کہ یہ دارالاسلام ہے لہذا احکام شرعیہ سے جاہل ہونا کوئی عذر نہ بن سکے گا۔

لیکن اس کے برخلاف فصول عمادی اور فتاویٰ حمادیہ کی عبارت سے پتہ چلتا ہے کہ جب عاقدین کو کسی طرح اس کا علم نہیں کہ ان الفاظ کے کیا معنی ہیں اور کس موقع پر ان کا استعمال ہوتا ہے تو ان کے تلفظ سے نکاح نہیں ہو سکتا، شمس الاسلام اوزجندی اور صاحب فتاوی بزازیہ کی بھی یہی رائے ہے۔

درج بالا تفصیل سے پتا چلتا ہے کہ فقہا کی عبارت اس معاملہ میں بہت زیادہ واضح نہیں، اب اس صورت میں فقہا کی مراد کو ان کی عبارات کی روشنی میں متعیّن کرنا پھر ان کے اقوال کو تضاد سے بچانا، یہ مشکل کام ہے، مگر داد دیجیے امام احمد رضا قدس سرہٗ کی فقہی بصیرت، دقّت نظر اور وسعت نظر کو کہ آپ ایسے مشکل امر کو بھی کس حسین پیرایہ میں حل کرتے ہیں اور فقہا کی عبارات کو کس طرح ان کے محل میں برقرار رکھتے ہوئے ان کی مراد کو واضح اور ظاہر کرتے ہیں۔ ذیل میں اس مہارت کی ایک جھلک ملاحظہ کریں۔

آپ فرماتے ہیں کہ مذکورہ دونوں دلیلیں صحیح ہیں اور اعتراض سے بری ہیں اور دونوں قول اپنے اپنے محل پر صحیح ہیں، اور قول اول میں صورت مذکورہ کو ہزل نہیں کہا گیا کہ اس پر اعتراض وارد ہو بلکہ دلیل کے ایک مقدمہ پر ہزل سے استدلال کیا گیا۔

چناں چہ آپ فرماتے ہیں:

> ”اس میں صورت مذکورہ کو ہزل نہ کہا بلکہ ایک مقدمۂ دلیل پر مسئلہ ہزل سے استدلال فرمایا، تقریر کلام یہ ہے کہ یہاں اگر انعقاد نکاح سے مانع ہو تو یہی کہ معنی معلوم نہیں، اور ایسا ہو تو علم معنی شرط ہو لیکن وہ شرط نہیں کہ اس کا اشتراط ہو تو قصد ہی کے لیے، اور یہاں قصد درکار نہیں، دیکھو ہزل میں معنی مقصود نہیں ہوتے اور نکاح صحیح ہے“۔

مذکورہ اقتباس و تفصیل سے یہ واضح ہو گیا کہ قول اول اعتراض سے بری اور اپنے محل میں ٹھیک ہے۔

رہی دوسری دلیل تو اس پر اعتراض بھی معنی میں اشتباہ پیدا ہونے کی وجہ سے ہے، اس پر آپ تفصیل سے بحث کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ اصل میں یہاں دو چیزیں ہیں ایک لفظ کا مفہوم جو کہ لغوی، شرعی، عرفی، حقیقی اور مجازی کی طرف منقسم اور دوسری چیز اس لفظ کا حکم ہے جو کہ غرض، غایت، مقصود، ثمرہ وغیرہا سے موسوم ہے، ان دونوں پر لفظ کے معنی مضمون یہاں تک کہ موضوع لہٗ کا بھی اطلاق ہوتا ہے اگر چہ اول کے بعض اقسام میں وضع نوعی ہے۔

اس تفصیل کے بعد آپ رقم طراز ہیں:

> ”معنی بمعنی اول کا علم اصلاً ضرور نہیں ولہٰذا اگر عورت نے زوجت نفسی منك بالف اور مرد نے قبلت کہا اور دونوں زبان عربی سے محض ناآشنا تھے مگر اتنا اجمالاً معلوم تھا کہ یہ الفاظ عقد نکاح کے لیے کہے جاتے ہیں باتفاق علما نکاح ہو گیا۔۔۔ تو ثابت ہوا کہ مسئلۂ دائرہ میں معنی بمعنی دوم (غرض وغایت مقصود و ثمرہ) ہی مراد ہے کہ اول باجماع مراد نہیں تو اس کا جہل مناط نزاع نہیں ہو سکتا“۔

پھر آپ فرماتے ہیں کہ جس طرح علم بمعنی اول اصلاً ضروری نہیں اسی طرح علم بمعنی دوم دیانۃً مطلقاً ضروری ہے تو تقریر سابق سے ظاہر ہوا کہ جن اکابر نے صورت مسئولہ میں انعقاد نکاح نہ مانا وہ حکم دیانۃً ہے اور جن ائمہ نے مانا وہ بحکم قضا ہے۔

رہی بات گواہوں کا ان الفاظ کو سمجھنا تو اس سلسلہ میں آپ فرماتے ہیں: ” اس میں تحقیق و توفیق یہ ہے کہ معنی بمعنی اول کا سمجھنا ضرور نہیں بمعنی دوم کا سمجھنا دیانۃً و قضاءً ہر طرح لازم ہے یعنی اتنا جانتے ہوں کہ یہ نکاح ہو رہا ہے یہ الفاظ ایجاب و قبول ہیں اگر چہ تفسیر الفاظ نہ جانیں نہ اس زبان سے آگاہ ہوں “۔

پھر آپ اخیر میں پوری بحث کا خلاصہ کر کے حکم کو واضح کرتے ہیں، آپ رقم طراز ہیں:

” بالجملہ حاصل حکم یہ ہے کہ اگر دو گواہ یہ نہ سمجھے کہ یہ عقد نکاح ہے تو نکاح مطلقًا نہ ہوا اگر چہ زن و مرد خوب سمجھتے اور انشاے نکاح ہی کا قصد رکھتے ہوں، اور اگر دو گواہ اس قدر سمجھ لیے اور عاقدین بھی اتنا جانتے ہوں کہ ان الفاظ سے نکاح ہو جاتا ہے تو بالاجماع نکاح ہو جائے گا اگر چہ اس زبان سے دونوں وہ اور گواہ سب نا آشنا ہوں اور اگر عاقدین میں دونوں یا ایک کو معلوم نہ تھا کہ یہ الفاظ نکاح ہیں تو جہاں احکام اسلام کا چرچا نہیں وہاں یہ جہل عذر ہے اور جہاں چرچا ہے اور وہ الفاظ کسی غیر زبان کے نہ تھے جس سے آگاہی نہ ہو تو نکاح ہو جائے گا اور عذر مسموع نہیں “۔[1]

اوپر کی پوری تفصیل سے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی فقہا کی عبارات پر نظر، آپ کی فقہی بصیرت، وسعت مطالعہ اور مبہم و مشکل مسئلہ کو آسان لب و لہجہ میں سمجھانا، اہل فہم پر ظاہر و باہر ہے اس پر مزید تبصرہ کی ضرورت نہیں۔

﴿۲﴾

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ سائل مسئلہ کے تمام پہلو سے واقف نہیں ہوتا اور وہ مطلق و مبہم سوال کر دیتا ہے، ایسی صورت میں مفتی کی یہ ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ اس مسئلہ کے تعلق سے تمام معلومات فراہم کر کے سائل کو ایسا جواب دے جس سے اس کی مراد و مقصود حاصل ہو جائے اور مفتی اصول افتا سے بھی بری الذمہ ہو جائے۔

اسی تعلق سے بے شمار مسائل آپ فتاوی رضویہ میں ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ ذیل میں نمونہ کے طور پر ایک مسئلہ پیش ہے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ میں یہ سوال ہوا کہ ایک سنی صحیح العقیدہ آدمی نے ایک شیعہ عورت سے نکاح کر لیا، آیا یہ نکاح درست ہو گا یا نہیں؟

(1)-تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، فتاویٰ رضویہ، ج:۵، ص:۱۵۰-۱۵۴، کتاب النکاح.

مذکورہ سوال مطلق شیعہ کی عورت سے نکاح کے بارے میں ہے حالاں کہ شیعہ کی عام طور سے تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم میں وہ لوگ ہیں جو اجماعًا کافر مطلق ہیں اور دوسری قسم میں وہ لوگ ہیں جو گو کہ بدعتی ناری اور جہنمی ہیں مگر کافر نہیں، اور تیسری قسم میں وہ لوگ ہیں جو بدمذہب تو ہیں لیکن کفر سے انھیں کوئی علاقہ نہیں۔

اور مذکورہ تینوں قسموں کے احکام جداگانہ ہیں مثلاً پہلی قسم کے لوگوں کے ساتھ نکاح کسی صورت میں نہیں ہوسکتا، جس سے نکاح ہوگا زنائے خالص ہوگا، دوسری قسم کے لوگوں کے ساتھ نکاح اگرچہ جائز ہے مگر سخت کراہت ہے، اور تیسری قسم کے لوگوں کے ساتھ نکاح بالاتفاق جائز ہے۔ مگر یہ بھی کراہت سے خالی نہیں۔

اس تفصیل سے یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ صورت مسئولہ میں مفتی اگر مطلق جواب دے دے تو کیا کیا شرعی قباحتیں لازم آسکتی ہیں، انھیں قباحتوں سے بچنے کے لیے مذکورہ سوال جیسی صورتوں میں مفتی پر تفصیل ضروری ہے اور اس بات پر وہی مفتی قادر ہوگا جو اصول افتا سے مکمل واقفیت رکھتا ہو، اس نقطۂ نگاہ سے جب ہم امام احمد رضا قدس سرہٗ کے فتاوی کا مطالعہ کرتے ہیں تو وہ تمام لوازم جو ایک فتوی کے متعلق ہونا چاہیے آپ کے فتاوی میں بدرجۂ اتم موجود پاتے ہیں جیسا کہ صورت مسئولہ کے جواب سے واضح ہوجائے گا۔

چناں چہ آپ رقم طراز ہیں:

شیعہ تین قسم ہیں: اول غالی کہ منکر ضروریات دین ہوں مثلاً قرآن مجید کو ناقص بتائیں بیاض عثمانی کہیں یا امیرالمومنین مولی علی کرم اللہ تعالیٰ وجہہ خواہ دیگر ائمۂ اطہار کو انبیاے سابقین علیہم الصلاۃ والتسلیم خواہ کسی ایک نبی سے افضل جانیں یا رب العزۃ جل وعلا پر بدی یعنی حکم دے کر پشیمان ہونا پچتا کر بدل دینا یا پہلے مصلحت کا علم نہ ہونا بعد کو مطلع ہوکر تبدیل کرنا مانیں یا حضور پُرنور سید المرسلین صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم وسلم پر تبلیغ دین متین میں تقیہ کی تہمت رکھیں الیٰ غیر ذلك من الكفر یات یہ لوگ یقینًا قطعًا اجماعًا کافر مطلق ہیں اور ان کے احکام مثل مرتد... جو عورت ایسے عقیدہ کی ہو مرتدہ ہے کہ اس کا نکاح نہ کسی مسلم سے ہوسکتا ہے نہ کافر سے نہ مرتد سے نہ اس کے ہم مذہب سے۔

دوسری قسم تبرّائی بیان کرکے پھر اس کی کچھ وضاحت آپ کررہے ہیں کہ یہ وہ لوگ ہیں جو عقائد کفریہ اجماعیہ سے تو بچے ہوئے ہیں لیکن صحابہ کرام کی شان میں گستاخیاں کرنے کے مرتکب ہیں۔

چناں چہ آپ تحریر فرماتے ہیں:

ان میں سے منکران خلافت شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما اور انھیں بُرا کہنے والے فقہاے کرام کے نزدیک کافر و مرتد ہیں۔نص علیه في الخلاصة والهندية وغيرهما مگر مسلک محقق قول متکلّمین ہے کہ یہ بدعتی ناری جہنمی کلاب النار ہیں مگر کافر نہیں ایسی عورت سے نکاح اگرچہ صحیح ہے مگر سخت کراہت شدیدہ سے مکروہ ہے۔ لما في الحديث عن النبى صلى الله تعالىٰ عليه وسلم لا تناكحو هم.اهـ.

پھر آپ نے تیسری قسم تفضیلی بیان کی یعنی یہ وہ لوگ ہیں جو تمام صحابہ کرام کو خیر سے یاد کرتے ہوں خلفاے اربعہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم کی امامت کو حق جانتے ہوں البتہ حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو حضرات شیخین رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے افضل مانتے ہوں یہ لوگ بدمذہب تو ہیں مگر کافر نہیں ایسے عقائد والی عورت سے نکاح بالاتفاق جائز ہے البتہ مکروہ ہے۔

آپ تحریر فرماتے ہیں:

ایسی عورت سے بالاتفاق نکاح جائز ہے ہاں کراہت سے خالی نہیں کہ مبتدعہ ہے اگرچہ ہلکے درجہ کی بدعت ہے خصوصاً اگر اس کی محبت میں اپنے مذہب پر اثر پڑنے کا احتمال ہو تو کراہت شدید ہو جائے گی اور ظن غالب تو اشد بالغ بہ درجہ تحریم۔(1)

درج بالا وضاحت کی روشنی میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی اصول افتا سے آگاہی اور عبارات فقہا میں دقّت نظر اور اپنے فتاوی میں ان تمام چیزوں کی بھرپور رعایت کسی پر مخفی نہیں۔

---

(1)-ملاحظہ ہو فتاویٰ رضویہ،ج:۵،ص:۲۳۹-۲۴۰، کتاب النکاح ،رضا اکیڈمی،ممبئی ۳.

اصلاح و موعظت کا عنصر

اصلاح و موعظت ایک اہم دینی فریضہ ہے قرآن مجید میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی بہت تاکید آئی ہے جگہ جگہ قرآن مقدس میں اس کا حکم دیا گیا ہے یہی وجہ ہے کہ اصلاح و موعظت ہمیشہ اسلاف کرام کا وتیرہ رہا ہے اور یہ اہم فریضہ ایک مستقل وقت کا بھی متقاضی ہے۔ فقیہ اسلام امام احمد رضا قدس سرہٗ نے اپنی حیات مبارکہ کا بیش تر حصہ تصنیف و تالیف وفتوی نویسی میں صرف فرمایا مگر اس کے باوجود آپ نے اپنی تصنیفات وفتاوی کے ضمن میں جس حسن و خوبی سے اس اہم فریضہ کو انجام دیا ہے یقیناً اس سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا حق ادا ہو جاتا ہے۔

آئیے ذیل میں چند شواہد ملاحظہ کریں۔

﴿۱﴾

امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ ایک مسئلہ کا جواب تحریر فرماتے ہوئے اس جواب کی ابتدا میں ارشاد فرماتے ہیں:

یہ معاملہ حلال و حرام بلکہ نکاح و زنا کا ہے اللہ سے ڈریں اور جو واقعی بات ہے اس کے حکم پر عمل کریں غلط بیان پر فتوی لینا حشر میں نفع نہ دے گا نہ زنا کو حلال کر دے گا۔[1]

پھر اس کے بعد آپ پورا جواب تحریر فرماتے ہیں، مذکورہ بالا عبارت کے ذریعہ آپ نے سائل کی حسین پیرایے میں اصلاح فرمادی اور اس کو اس بات پر متنبہ فرمادیا کہ غلط بیان دے کر فتوی نہیں لینا چاہیے کیوں کہ ایسا کرنے سے کچھ اخروی فائدہ نہ ہو گا بلکہ الٹا وبال آئے گا اس لیے ایسی حرکت سے باز رہنا چاہیے۔

ایک اور جگہ جواب تحریر فرمانے کے بعد اصلاح و موعظت کا فریضہ بایں طور انجام دیتے ہیں:

صورت واقعہ میں استفتا کا یہ طریقہ نہیں ہوتا بات پوری تحقیق شدہ پر فتویٰ لینا چاہیے۔[2]

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:٥، ص:٤٢٢، کتاب النکاح باب الولی.
(2)-تفصیل کے لیے ملاحظہ کریں، فتاویٰ رضویہ، ج:٥، ص:٤١٧، باب الولی.

مستفتی نے استفتا میں کچھ وہمی باتوں کو بنیاد بنا کر پیش کیا مثلاً یہ لکھا: کچھ واقعات ایسے ہیں جن سے زید کی رضامندی کا پتہ چلتا ہے... بعض کا قیاس یہ ہے وغیرہ تو آپ نے جواب تحریر فرمانے کے بعد اس کی اصلاح فرمادی تاکہ آئندہ وہ ایسی حرکت سے باز رہے اور تحقیق شدہ بات پر ہی کہیں استفتا پیش کرے اس طریقہ سے سائل کو اس کا جواب بھی مل گیا اور اصلاح کا کام بھی ہوگیا۔

﴿۲﴾

اگر کوئی شخص کسی لڑکی کے ساتھ جبراً نکاح کرنا چاہے اور وہ لڑکی خاموش رہے اور گریہ وزاری کرے اور وہ شخص وکیل اور تین شاہدوں کے ساتھ اپنے نکاح کا اظہار کرے اور وہ لڑکی کہے کہ یہ نکاح مجھے بلا رضامندی باپ کے نہ پہلے منظور تھا نہ اب منظور ہے تو یہ نکاح منعقد ہوگا یا نہیں ؟

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہٗ اس کا جواب تحریر فرماتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے:

”یہ نکاح اگر اس لڑکی کی صریح اجازت سے نہ ہوا اور نہ ہی بعد میں کوئی اذن صریح قولی یا فعلی اس سے صادر ہوا تو محض اس لڑکی کی خاموشی اس نکاح کے نفاذ کے لیے کافی نہیں یہ نکاح نکاحِ فضولی تھا جو اس لڑکی کی اجازت پر موقوف تھا اور جب اس لڑکی نے کہہ دیا کہ یہ نکاح مجھے نہ پہلے منظور تھا نہ اب منظور ہے تو یہ صاف رد و باطل ہوگیا“۔

مذکورہ جواب تحریر فرمانے کے بعد امام احمد رضا قدس سرہٗ نے کسی کو نکاح پر مجبور کرنے والے اور جھوٹی شہادت دینے والے کے تعلق سے قرآن و حدیث کی روشنی میں جو خوفناک وعیدیں بیان فرمائیں جہاں اس سے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا اہم فریضہ انجام پاتا ہے وہیں ایسے شخص کے لیے جس کے اندر ذرا بھی حیاے اسلام موجود ہو ایسی ذلیل حرکتوں سے باز رہنے کے سوا کوئی چارۂ کار نہیں۔

آپ تحریر فرماتے ہیں:

”ہندہ و پدر ہندہ کو مجبور کرنے کے لیے کسی جھوٹی شہادت سے نفاذ نکاح ثابت کیا جائے تو زید اور اس کے شہود سب مستحق غضب الٰہی و عذاب شدید ہوں گے جھوٹی گواہی دینے والے پر جو سخت ہولناک وعیدیں ارشاد ہوئی ہیں ہر مسلمان جانتا ہے یہاں تک کہ قرآن عظیم میں اسے بُت پوجنے کے برابر شمار فرمایا قال اللہ تعالیٰ: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْاَوْثَانِ وَ اجْتَنِبُوْا قَوْلَ الزُّوْرِ ۝ حُنَفَآءَ لِلّٰهِ غَيْرَ مُشْرِكِيْنَ بِهٖ» [الحج، آیۃ: ۳۰، ۳۱] رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: ”عدلت شهادة

الزور الا شراك بالله عدلت شهادة الزور الا شراك بالله عدلت شهادة الزور الا شراك بالله" جھوٹی گواہی خدا کے ساتھ شریک کرنے کے برابر کی گئی جھوٹی گواہی خدا کے لیے شریک بتانے کے ہمسر ٹھہرائی گئی جھوٹی گواہی خدا کا شریک ماننے کے ساتھ کی گئی رواه ابو داؤد والترمذي وابن ماجه عن خريم بن فاتك رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔رسول الله ﷺ فرماتے ہیں: ألا انبئكم بأكبر الكبائر قول الزور أو قال شهادة الزور، رواه الشيخان عن أنس رضى الله تعالىٰ عنه. نیز حدیث میں ہے... لن تزول قدما شاهدالزور حتى يوجب الله له النار. جھوٹی گواہی دینے والا اپنے پاؤں ہٹانے نہیں پاتا کہ اللہ عزوجل اس کے لیے جہنم واجب کر دیتا ہے... ایسی ناپاک کاروائی کے ساتھ کسی کی بیٹی کو بلا نکاح رخصت کرا کر لے جانا اگر چہ اسی قصد پر ہو کہ گھر لے جاکر نکاح کرلیں گے سخت شدیدہ کبیرہ عظیمہ ملعونہ ہے جس کا مرتکب کہ اشد ظلم میں گرفتار ہے مستحق عذاب الیم نار ہے"۔[1]

﴿۳﴾

اس دور میں نکاح پڑھانے میں جو بے اعتدالیاں ہوتی ہیں کہ وکیل کوئی اور ہوتا ہے اور نکاح کوئی اور پڑھاتا ہے یا وکیل کسی دوسرے کو وکیل بنا بیٹھتا ہے حالاں کہ اس کو صرف اپنی وکالت کی اجازت ملتی ہے نہ کہ دوسرے کو وکیل بنانے کی کیوں کہ وکیل کو یہ حق نہیں کہ وہ دوسرے کو بلا اجازت وکیل بنادے اور اس طرح بعض لوگ لڑکی کی خاموشی کو اجازت سمجھ بیٹھتے ہیں حالاں کہ باکرہ لڑکی کی خاموشی اجازت اس وقت ہے جب کہ ولی اقرب اس کا نکاح پڑھائے ورنہ دوسرے لوگ جو ولی اقرب نہ ہوں ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ لڑکی سے اجازت لیں اور اس کی زبان سے اقرار کرائیں ورنہ ان صورتوں میں یہ نکاح نکاحِ فضولی ہوجائے گا جو لڑکی کی اجازت پر موقوف ہوگا اگر بالغہ ہے ورنہ اس کے ولی کی اجازت پر موقوف ہوگا اس طریقۂ نکاح میں یہ اندیشہ رہتا ہے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ لڑکی کو نکاح کی خبر پہنچے اور وہ اپنی جہالت کی وجہ سے کوئی ایسی بات کہہ بیٹھے جس سے یہ نکاح فضولی رد ہوجائے پھر اس کے بعد وکیل تو وکیل خود دُلہن کے جائز کرنے سے بھی جائز نہ ہو۔

ایسا ہی ایک استفتا امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ عالیہ میں پیش ہوتا ہے آپ اس کے تمام گوشوں پر روشنی ڈالتے ہوئے اس کی تمام جائز وناجائز صورتیں بیان فرمانے کے بعد عوام الناس کے لیے اس طرح کے فتنے سے بچنے

(1)-فتاوی رضویه،ج:۵،ص:۱۳۴،کتاب النكاح، مطبوعه رضا اكادمی مومبائی.

کے لیے ایک بہترین نکاح کا طریقہ بیان فرماتے ہیں تاکہ لوگ اس پر عمل پیرا ہو کر اپنی دنیا و عاقبت کی بربادی سے بچ سکیں۔ چناں چہ آپ جواب تحریر فرمانے کے بعد اس کے آخر میں رقم طراز ہیں:

"البتہ اس قدر ضرور ہے کہ اس طریقۂ نکاح میں ایک بے احتیاطی ہے جس کے باعث بعض دقتوں میں پڑنے کا احتمال تو اہل اسلام کو ہدایت چاہیے کہ اس سے باز آئیں تین باتوں میں سے ایک اختیار کریں۔ **اولاً:** سب سے بہتر یہ کہ جس سے نکاح پڑھوانا منظور ہے عورت سے خاص اسی کے نام اذن طلب کریں اور یہ ہمیشہ ہر طریقہ میں ملحوظ خاطر رہے کہ اذن لینے والا یا تو ولی اقرب یا اس کا وکیل یا رسول ہو یا عورت سے صراحۃً "ہوں" کہلوالیں مجرد سکوت پر قناعت نہ کریں اور بعض احمق جاہلوں میں جو یہ دستور سنا گیا ہے کہ دلہن کے سر سے بلا ٹالنے کو پاس بیٹھنے والیوں میں سے کوئی ہوں کہہ دیتی ہے اس کا انسداد کریں۔ **ثانیاً:** وکالت دوسرے ہی کے نام کرنا چاہیں تو یوں سہی کہ جس طرح دلہن سے اس کی وکالت کا اذن مانگیں یوں ہی اسے اختیار توکیل دینا بھی طلب کریں یعنی کہیں تو نے فلاں بن فلاں بن فلاں کو فلاں بن فلاں بن فلاں کے ساتھ اس قدر مہر پر اپنے نکاح کا وکیل کیا اور اسے اختیار دیا کہ چاہے خود پڑھائے یا دوسرے کو اپنا نائب بنائے دلہن کہے "ہُوں"۔ **ثالثاً:** اگر یہ بھی نہ ہو اور دوسرے ہی شخص نے وکیل کے سامنے نکاح پڑھایا تو جب وہ پڑھا چکے وکیل فوراً اپنی زبان سے اتنا کہہ دے کہ میں نے اس نکاح کو جائز کیا اور اس کہنے میں تاخیر نہ کرے کہ مبادا اس کے جائز کرنے سے پہلے دلہن کو خبر نکاح پہنچے اور اس کی ہم عمریں حسب عادت زمانہ اسے کچھ چھیڑیں اور وہ اپنی جہالت سے کوئی ایسی بات کہہ بیٹھے جس سے یہ نکاح کہ اب تک نکاح فضولی تھا رد ہو جائے پھر وکیل تو وکیل خود دلہن کے جائز کیے بھی جائز نہ ہوگا۔ فان الإجازة لا تلحق المفسوخ بخلاف ان تینوں شکلوں کے کہ بالکل اندیشہ و دغدغہ سے پاک ہیں"۔[1]

مذکورہ بالا تفصیل سے بخوبی واضح ہو گیا کہ امام احمد رضا قدس سرہٗ کو اللہ تبارک و تعالیٰ نے اپنی قوم کے لیے کتنا دردمند دل عطا فرمایا یہی وجہ ہے کہ آپ ہر موڑ پر امت مسلمہ کی رہنمائی کرتے نظر آتے ہیں امت مسلمہ کسی فتنے اور مصیبت میں گرفتار ہو آپ کو یہ ہرگز گوارا نہیں اس لیے وقت سے پہلے ہی اس فتنے کو دفع کرنے کے لیے ہر ممکن

(1)-فتاوی رضویہ، ج:۵، ص:۱۰۸، کتاب النکاح.

کوشش صرف فرماتے ہیں اور اس پر امت مسلمہ کو عمل پیرا ہونے کی بہترین ترغیب فرماتے ہیں۔ نیز اس سے حالات زمانہ پر امام احمد رضا قدس سرہٗ کی گہری نگاہ کا بھی اندازہ ہوتا ہے بلاشبہہ ایک مفتیِ شرع میں جتنے اوصاف درکار تھے وہ آپ میں بدرجہ اتم موجود تھے اور فقہاے کرام کا یہ قول: "من لم یعرف اھل زمانه فھو جاھل." ہمیشہ آپ کے پیش نظر تھا۔

.....◉◉◉.....

امام احمد رضا قدس سرہٗ کے علمی کمالات و محاسن فتاویٰ رضویہ جلد پنجم سے پیش کرنے کے سلسلے میں یہ ایک طالب علمانہ کاوش تھی جو مختلف عنوانات کے تحت ہدیۂ ناظرین ہوئی، مزید کوشش ہو تو اور بھی جواہر آب دار جلوہ نما ہو سکتے ہیں۔

محمد رفیق الاسلام مصباحی
متعلم درجۂ تحقیق فی الفقہ
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور
سنہ ۰۹-۲۰۰۸ء

معارف جلد ششم

از

مولانا ذوالفقار مصباحی

کشن گنج

عنوانات

۱-کثیر جزئیات کی فراہمی

۲-حوالوں کی کثرت

۳-مشکل اعتراضات کا حل

۴-توضیح احکام کے لیے مصطلحات
کی تعریف و تشریح

۵-اصلاح و موعظت کا پہلو

۶- تخریج احادیث

۷-لغزش و خطا پر تنبیہ

۸-ابنائے زمانہ کو ہدایت و تنبیہ

۹-دلائل کی فراہمی

۱۰-مخالفین کا تعاقب

باسمہ تعالیٰ

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے اپنی مختصر حیات مبارکہ میں سیکڑوں کی تعداد میں کتابیں لکھیں اور ہزاروں کی تعداد میں فتوے دیے جن کا اکثر حصہ آج قوم و ملت کی آنکھوں کو ٹھنڈک بخش رہا ہے۔ تشنگانِ علوم شریعت و طریقت سبھی اپنی پیاس بجھا رہے ہیں۔

آپ کی تصانیف دلائل و براہین کی مرقع معلوم ہوتی ہیں۔ آپ نے جس مسئلے پر بھی قلم اٹھایا اسے نصوص فقہا و علمائے مجتہدین سے مزین و مرصع کر دیا۔ خاص کر آپ کے فتاوے میں ہر جگہ دلائل و براہین کے انبار نظر آتے ہیں۔

دقّتِ نظر سے مطالعہ کیا جائے تو آپ کے فتاویٰ میں فقہی بصیرت کے وہ ابواب کھلتے ہیں جو عام طور سے فتاویٰ کی دوسری کتابوں میں نہیں پائے جاتے۔

ایک فقیہ مفتی کی باتوں کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ جب وہ فتویٰ دے یا کوئی مسئلہ درپیش ہو تو جواب دقّتِ نظر اور اسالیب بیان کی خوبیوں سے آراستہ کر کے پیش کرے۔ سائل کے ذہن کو پڑھ کر اس کے سوال کا کامل جواب دینا کہ اس کا دل مطمئن ہو جائے، ایک مفتی کی کامیابی کی دلیل ہے۔ غیر منصوص احکام کو اپنی وسعت علمی کے ذریعہ نصوص تلاش کر کے ثابت کرنا اور مختلف اقوال کے درمیان تطبیق یا ترجیح دینا، دلائل و اقوال کے مابین تعارض کے دفع میں وجہ ترجیح سے آگہی، عبارات فقہا پر گہری نظر، دلائل و جزئیات سے فتاویٰ کو مزین کرنا نیز خطا پر تنبیہ کرنا یہ سب ایک فقیہ بے مثال کے خواص و صفات ہوتے ہیں۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کے فتاویٰ میں مذکورہ خوبیاں بدرجۂ اتم موجود ہیں۔ ہر ہر سطر سے ابواب فقہ کھلتے نظر آتے ہیں۔ آپ کے فتاویٰ دریائے ناپیدا کنار ہیں جس میں بصیرت و بصارت کے موتی جابجا بکھرے ہوئے ہیں۔

فتاویٰ رضویہ جلد ششم کے مطالعہ کے بعد ہم نے چند صفحوں میں فقہی بصیرت پر مواد اکٹھا کرنے کی کوشش کی ہے۔

کثیر جزئیات کی فراہمی

﴿۱﴾

امام احمد رضا قدس سرہٗ کے فتاویٰ فقہاے کرام کی مستند کتابوں سے نقل کردہ جزئیات سے مزین ہوتے ہیں اور آپ ایک مسئلے کو متعدّد علماے مذہب کی کتابوں سے مبرہن فرماتے ہیں۔ اس باب سے متعلق قارئین کے سامنے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کے فتاویٰ سے چند اقتباسات نقل کرتا ہوں۔

آپ کی بارگاہ میں استفتا آیا کہ اگر کوئی شخص مرزائی کے نابالغ لڑکے کی نماز جنازہ بخیال "مامن مولود إلا یولد علی الفطرۃ" حنفی امام کے پیچھے ادا کرلے تو اس شخص کا کیا حکم ہوگا۔

آپ اس استفتا کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

اگر مرزائی کا بچہ سات برس یا زیادہ کی عمر کا تھا، اچھے بُرے کی تمیز رکھتا تھا اور اس حالت میں اس نے اپنے باپ کے خلاف یہ دین اسلام اختیار کیا اور قادیانی کو کافر جانا، اسی پہ انتقال ہوا تو وہ ضرور مسلمان تھا، مسلمانوں پر اسے غسل وکفن دینا اس کے جنازہ کی نماز پڑھنا، مقابر مسلمین میں دفن کرنا فرض ہے اور اگر اسی عمر وتمیز میں اپنے باپ کی طرح کفر بکتا تھا تو یقیناً کافر تھا تو اب وہ سب کام مسلمانوں پر حرام ہیں، نہ غسل دیں نہ کفن دیں، نہ دفن میں شریک ہوں، اور ان سب سے بدتر اس کے جنازے پر نماز ہے کہ خود کفر کا پہلو رکھتی ہے۔ اور اگر اس سے کفر یا اسلام کچھ ظاہر نہ ہوا، یا ناسمجھ بچہ تھا کہ اس تمیز کے قابل ہی نہ تھا تو اب دیکھا جائے گا کہ اس کی ماں بھی اس کے باپ کی طرح قادیانی یا اور کسی کفری عقیدہ والی ہے تو وہ بچہ بھی کافر سمجھا جائے گا اور اس کے لیے وہ سب کام مسلمانوں پر حرام ہوں گے اور اگر ماں مسلمان ہے تمام ضروریات دین پر ایمان رکھتی ہے اور قادیانی کو کافر جانتی ہے تو اس صورت میں وہ بچہ جس سے کفر خود ظاہر نہ ہوا اور نابالغی میں مرگیا اپنی ماں کا تابع قرار پاکر مسلمان سمجھا جائے گا اور وہ سب کام اہل اسلام پر واجب ہوگا۔

اور حدیث "مامن مولود...الخ" اس وقت نافع ہے جب کہ بچہ سمجھ دار ہوکر خود کفر نہ کرے نہ ناسمجھی کی حالت میں ماں باپ دونوں کافر ہوں ورنہ خود اگر کفر کیا تو اچھی فطرت سے بدلا اور اگر سمجھ دار ہوکر اسلام

نہ لایا اگرچہ کفر بھی نہ کیا اور ماں باپ دونوں کافر ہیں تو وہ "ثم أبواہ یھودانہ ... الخ" میں داخل ہے اور حکم کفر اسے شامل ہے۔

اس موقف پر اعلیٰ حضرت نے متعدد جزئیات جمع کر دیے ہیں:

تنویر میں ہے:

"إذا ارتد صبي عاقل صح کإسلامه والعاقل الممیز".

در مختار میں ہے:

"وھو ابن سبع فأکثر".

مجتبیٰ و سراجیہ میں ہے:

"زوجان ارتدا فولدت ولدا یجبر علی الإسلام لتبعیته لأبویه".

رد المحتار میں ہے:

"أي في الإسلام والردة وھما یجبران فکذا ھو".

تنویر میں ہے:

"الولد یتبع خیر الأبوین دیناً".

شامی میں حدیث "کل مولود یولد علی الفطرة" ذکر کرنے کے بعد فرمایا:

"إنھم قالوا: انه جعل اتفاقھما ناقلا له عن الفطرة".[1]

﴿۲﴾

ایک لڑکی کا نابالغی میں ایسے شخص سے نکاح ہو گیا جو حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قذف کرتا تھا اور دیگر صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی صحابیت کا منکر تھا اور تبرا کرتا تھا، اس کے تعلق سے اعلیٰ حضرت سے یہ سوال ہوا کہ وہ لڑکی جس کا نابالغی میں (اس لڑکے سے) نکاح کیا گیا، اور لڑکی کو حالت موجودہ منظور نہیں ہے اور (لڑکی کے باپ) زید کو بھی انکار ہے آیا نکاح باقی رہا یا فسخ ہو گیا؟

(1)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٣، ٢٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

آپ اس کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں: ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قذف اور حضرت صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار کفر خالص ہے۔ اسی طرح تبرائیانِ زمانہ میں اور بھی کفر وارتداد کی قطعی وجوہ ہیں اور ان کا کافر مرتد ہونا عامۂ کتب سے ثابت وروشن ہے اور ایسے شخص سے نکاح نہ ہوگا۔

آپ نے اس موقف کی تائید وتوثیق میں مختلف کتب سلف سے احکام نقل کیے اور اپنے اس موقف کو محقق وثابت فرمایا۔

اس مسئلے پر آپ نے تقریباً ۴۰ر کتب فقہ کا حوالہ دیا ہے، جن میں ایسے لوگوں کو کافر و مرتد لکھا گیا ہے، پھر کچھ کتابوں کی عبارتیں پیش کی ہیں۔

(۱)- خزانۃ الفقہ پھر فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"لو قذف عائشة رضي الله تعالىٰ عنها بالزنا كفر بالله تعالىٰ".

(۲)- شرح ملتقی الابحر میں ہے:

"يكفر بقوله: لا ادري أن النبي في القبر مؤمن و بقوله: ماكان علينا نومن النبي ﷺ لأن البعثة من أعظم النعم و بقذفه عائشة رضي الله تعالىٰ عنها وإنكاره صحبة أبي بكر رضي الله تعالىٰ عنه".

(۳)-: خزانۃ المفتین وظہیریہ اور عالم گیری وحدیقہ ندیہ وغیرہا میں منکرین ضروریات دین رافضیوں کے بارے میں ہے:

"هٰؤلاء القوم خارجون عن ملة الإسلام وأحكامهم أحكام المرتدين".

(۴)- تنویر الابصار وشرح علائی میں ہے:

"ارتداد احد الزوجين فسخ عاجل بلا قضاء".

(۵)- در مختار میں ہے:

"في شرح الوهبانية للشرنبلالي مايكون كفراً اتفاقاً يبطل العمل والنكاح وأولاده أولاد زنا".

اس کے مرتد ہوتے ہی نکاح فوراً فوراً فسخ وباطل محض ہوگیا— عورت کو حرام قطعی ہے کہ اُسے شوہر سمجھے، زید پر حرام قطعی ہے کہ دختر کو رخصت کرے، اگر قربت واقع ہوگی زنائے خالص ہوگا، اگر اولاد ہوگی ولد الزنا ہوگی۔ الخ۔ ملخصاً[1]

(1)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٥، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

﴿۳﴾

فرقۂ غیر مقلدین اللہ تعالیٰ کے لیے مکان کا قائل ہے، اس باطل عقیدے کے رد میں آپ نے مختلف کتابوں سے جزئیات پیش فرمائے۔

(۱)-بحرالرائق،۵/۱۲۹ر میں ہے:

"يكفر بقوله: يجوز أن يفعل الله فعلا لا حكمة فيه و بإثبات المكان لله تعالىٰ".

(۲)-فتاویٰ قاضی خان میں ہے:۵/۴۴۳۔

"يكون كفرا لأن الله تعالىٰ منزه عن المكان".

(۳)-فتاویٰ خلاصہ قلمی، کتاب الفاظ الکفر، میں ہے:

"يكفر لأنه أثبت المكان لله تعالىٰ".

(۴)-فتاویٰ عالم گیری ۲/۱۲۹، میں ہے:

"يكفر بإثبات المكان لله تعالىٰ".

(۵)-جامع الفصولین، ۲/۲۹۸، فتاویٰ ذخیرہ سے ہے:

"قال: الله تعالىٰ في السماء عالم لو أراد به المكان كفر".[1]

﴿۴﴾

اللہ تعالیٰ کے لیے جیسے مکان ماننا جائز نہیں ویسے ہی جہت ماننا بھی جائز نہیں۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرقۂ وہابیہ کے اس اعتقاد کو باطل قرار دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"مولیٰ عزوجل کے لیے جہت ماننا بھی صریح ضلالت و بددینی ہے اور بہت ائمہ نے تکفیر فرمائی ہے"۔[2]

اس کے بعد علمائے سلف کی کتابوں سے نظریۂ اسلام و مسلمین کو واضح فرماتے ہیں:

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٣، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٣، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(۱)-شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحفہ اثناعشریہ ص:۲۵۵، بیان عقائد اہل سنت وجماعت میں فرماتے ہیں:

"عقیدۂ سیزدہم آں کہ حق تعالیٰ رامکان نیست واوراجہتے از فوق وتحت متصور نیست وہمیں است مذہب اہل سنت وجماعت"۔

(۲)-امام ابن حجر مکی "إعلام بقواطع الإسلام" میں حجۃ الاسلام امام غزالی کا قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

"هذا كما ترى ظاهر في تكفير القائلين بالجهة".

(۳)-اسی کتاب میں دوسری جگہ "متفق علیہ الفاظ کفریہ" کی بحث میں ہے:

"أي قال: الله تعالىٰ في السماء عالم أو على العرش وعنى به : "المكان" أو ليس له نية أوقال: ينظر إلينا و يبصرنا من العرش ، أوقال: هوفي السماء أو على الأرض، أوقال: لا يخلو منه مكان، أوقال: الله فوق وانت تحته".اهـ.

(۴)-نیز اسی کی فصل "کفر متفق علیہ" میں ہے:

"أو شبهه تعالىٰ بشيء أو وصفه بالمكان أو الجهات".[1]

(۵)

غیر مقلدین ائمہ اربعہ پر افترا کرتے ہیں اور ان کے مذاہب کو باطل وہفوات قرار دیتے ہیں، جب کہ ائمۂ اربعہ علیہم الرضوان پر امتِ اجابت کا اجماع منعقد ہوگیا ہے لہٰذا جو ان کی تقلید کا انکار کرتے ہیں وہ امت اجابت سے نہیں، کافروں کی طرح امت دعوت سے ہیں ولہٰذا اجماع میں ان کا خلاف معتبر نہیں۔ اس موقف کے ثبوت میں آپ نے متعدّد جزئیات نقل فرمائے:

(۱)-اصول امام اجل فخر الاسلام بزدوی قدس سرہٗ، مبحث اجماع باب الاہلیۃ میں ہے:

"صاحب الهوى المشهور به ليس من الأمة على الإطلاق".

(۲)-توضیح، طبع قسطنطنیہ، ۲/۵۶ میں ہے:

"صاحب البدعة يدعو الناس إليها وليس هو من الأمة على الإطلاق".

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۳۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(۳)- تلویح، علامہ تفتازانی اور مرقات شرح مشکات، ۵/۶۵۴، میں ہے:

"لأن المبتدع وإن كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار".

"پھر تحریر فرماتے ہیں اور اجماع امت بلاشبہہ حجت ہے، تو حضرات ائمہ اربعہ خصوصاً امام الائمہ سراج الامہ سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے امام امت و اجلہ اولیاے حضرت عزت سے ہونے کا اب انکار نہ کرے گا مگر گمراہ، بددین، یا ملحد بے دین، مرتد بالیقین اور بحکم فقہ اس پر لزوم کفر ظاہر و مبین"۔

(۴)- مجمع الانہر، ۱/۶۳۳، منح الروض، ۲۱۲، میں ہے:

"من قال لعالم عويلم أولعلوي عليوي قاصدا به الاستخفاف كفر".

(۵)- امام اجل عارف باللہ سیدی عبدالوہاب شعرانی قدس سرہٗ الربانی، "میزان الشریعۃ الکبریٰ" ۱/۱۷۳، میں لکھتے ہیں:

"سمعت سيدى عليا المرصفي رحمه الله تعالىٰ يقول: اعتقادنا أن أكابر الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين كان مقامهم أكبر من مقام باقي الأولياء بيقين". اهـ.[1]

تو بالیقین امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اعاظم سرداران اولیاء اللہ عزوجل سے ہیں اور اللہ عزوجل فرماتا ہے: من عادى لي وليا فقد اٰذنته بالحرب (رواه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم عن ربه عزوجل)

﴿۶﴾

غیر مقلدین اجماع امت کو اصلاً حجت نہیں مانتے ہیں بلکہ محض مہمل و نامعتبر جانتے ہیں جب کہ ائمہ کرام وعلماے اعلام حجیت اجماع کو ضروریات دین سے بتاتے اور مخالفت اجماع قطعی کو کفر ٹھہراتے ہیں:

اس موقف کی تائید میں آپ نے کثیر جزئیات نقل کیے:

(۱)- مواقف قاضی عضد الدین و شرح مواقف علامہ سید شریف، ۱/۱۵۹، میں ہے:

"كون الإجماع حجة قطعية معلوم بالضرورة من الدين".

(۲)- مسلم الثبوت و فواتح الرحموت، ۲/۴۹۴ پر ہے:

(1)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

"الإجماع حجة قطعا و يفيد العلم الجازم عند جميع أهل القبلة و لايعتد بشر ذمة من الحمقاء الخوارج والروافض لأنهم حادثون بعد الاتفاق يتشككون فی ضرور يات الدين".

(۳)-اصول امام اجل فخر الاسلام بزدوی "باب حکم الاجماع" میں ہے:

"فصَار الإجماع كآية من الكتاب أو حديث متواتر في وجوب العمل والعلم به فيكفر جاحده فی الأصل".

(۴)-کشف الاسرار امام عبد العزیز بخاری ۴/۲۶۱، میں ہے:

"يحكم بكفر من أنكر أصل الإجماع بأن قال ليس الإجماع بحجة".

(۵)-مسایرہ میں امام محقق ابن الھمام فرماتے ہیں:

"و بالجملة فقد ضم إلى التصديق بالقلب في تحقق الإيمان أمور الإخلال بها إخلال بالإيمان اتفاقا كترك السجود للصنم وقتل نبي والاستخفاف به ومخالفة ما أجمع عليه وإنكاره بعد العلم به".

(۶)-فتاویٰ علامہ شمسی "الفصول البدائع فی اصول الشرائع"، ۲/۲۷۴، میں ہے:

"يكفر جاحد حجية الإجماع مطلقاً وهو المذهب عند مشايخنا".

(۷)-تلویح، ۲/۵۱۵، میں ہے:

"الإجماع على مراتب فالأولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده".

(۸)-کشف الاسرار شرح منار ۲/۱۱۱ میں امام مصنف نسفی فرماتے ہیں:

"يكفر جاحده كما يكفر جاحد ماثبت بالكتاب أو المتواتر".

(۹)-مرأۃ الاصول ۲/۲۷۱ میں علامہ مولیٰ خسرو فرماتے ہیں:

"يكفر منكر حجية الإجماع هو المختار عند مشايخنا".[1]

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۳۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

﴿۷﴾

یوں ہی تقلید کو مطلقاً شرک و نافی ایمان کہنا، قرآن و حدیث و اجماع امت سب کا انکار اور کفر ہے:

اس دعویٰ پر اعلیٰ حضرت کے حوالجات ملاحظہ فرمائیں:

(۱)-کشف اصول بزدوی میں ہے:

”رجوع العامي إلى قول المفتي وجب بالنص والإجماع“.

(۲)-فصول البدائع، ۲/۴۳۳، میں ہے:

”للعامي تقليد المجتهد في فروع الشريعة خلافا للمعتزلة ببغداد، لنا أن علماء الأمصار لاينكرون على العوام الاقتصار على أقاويلهم فحصل الإجماع قبل حدوث المخالف“.

(۳)-فواتح الرحموت، ۱/۷ میں ہے:

”المقلد يعلم وجوب العمل بقول المجتهد ضرورة من الدين او بالتقليد المحض“.اھ.

أقول: ”الأول فيمن كان مخالطا للمسلمين، والثاني فيمن لم يخالطهم بعدُ“.[1]

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/٣٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

شاتمِ نبی کافر و مرتد ہے:

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی بار گاہ میں ایک استفتا پیش ہوا جس میں اس شخص کا حکم پوچھا گیا جس نے حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کو بُرا بھلا کہا اور لکھا۔ امتحان کا سوال بنایا اور اس میں حضور کو گالیاں لکھیں پھر دو مسلم اشخاص کے ذریعہ عربی میں ترجمہ کرایا اور نصف نمبر صرف اس سوال پر رکھا جس میں سرکار قدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم پر افترا بازیاں کی تھیں۔

پہلے یہ استفتا علماے جونپور کے یہاں پیش ہوا ان لوگوں نے اس سابِّ نبی پر کفر وارتداد کا حکم لکھا۔ پھر استفتا مع جواب علماے جونپور حضور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی بار گاہ عالیہ میں پیش ہوا۔ آپ نے مختلف معتمد کتابوں کے جزئیات سے اس مسئلہ کی تنقیح فرمائی اور شاتمِ نبی کا مفصل حکم بیان فرمایا:

آپ تحریر فرماتے ہیں:

"ان نام کے مسلمان کہلانے والوں میں جس شخص نے وہ ملعون پرچہ مرتب کیا وہ کافر مرتد ہے۔ جس جس نے اس پر نظر ثانی کر کے برقرار رکھا وہ کافر مرتد۔ جس جس کی نگرانی میں تیار ہوا وہ کافر مرتد۔ طلبہ میں جو کلمہ گو تھے اور انھوں نے بخوشی اس ملعون عبارت کا ترجمہ کیا اپنے نبی کی توہین پر راضی ہوئے یا اسے ہلکا جانا یا اسے اپنے نمبر گھٹنے یا پاس نہ ہونے سے آسان سمجھا وہ سب بھی کافر مرتد بالغ ہوں خواہ نابالغ۔

ان چاروں فریق سے مسلمانوں کو سلام، کلام حرام، میل جول حرام، نشست برخاست حرام، بیمار پڑے تو اس کی عیادت کو جانا حرام، مرجائے تو اس کے جنازے میں شرکت حرام، اسے غسل دینا حرام، کفن دینا حرام، اس پر نماز پڑھنا حرام، اس کا جنازہ اٹھانا حرام، اسے مسلمانوں کے گورستان میں دفن کرنا حرام، مسلمانوں کی طرح اس کی قبر بنانا حرام، اسے مٹی دینا حرام، اس پر فاتحہ حرام، اسے کوئی ثواب پہنچانا حرام بلکہ خود کفر و قاطع اسلام، جب ان میں کوئی مرجائے اس کے اعزہ اقربا مسلمین اگر حکم شرع مانیں تو اس کی لاش دفع عفونت کے لیے مردار کتے کی طرح بھنگی چماروں سے ٹھیلے میں اٹھوا کر کسی تنگ گڑھے میں ڈلوا کر اوپر سے آگ پتھر جو چاہیں پھینک پھینک کر پاٹ دیں کہ اس کی بدبو سے ایذا نہ ہو یہ احکام ان سب کے لیے عام ہیں اور جو جوان میں نکاح کیے ہوئے ہوں ان سب کی جوروئیں ان کے نکاحوں سے نکل گئیں اب اگر قربت ہوگی حرام حرام حرام وزنائے خالص ہوگی اور اس سے جو اولاد پیدا ہوگی ولد الزنا ہوگی، عورتوں کو شرعاً اختیار ہے کہ عدت گزر جانے پر جس سے چاہیں نکاح کر لیں"۔[1]

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/ ٣٨،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

مرتد کے مفصل احکام بیان کرنے کے بعد آپ نے جزئیات و عبارات فقہا سے اپنے فتویٰ کی تائید و توثیق فرمائی ہے۔

(۱)۔شفا شریف میں ہے:

"أجمع العلماء أن شاتم النبيّ ﷺ المنقص له كافر والوعيد جار عليه بعذاب الله تعالىٰ ومن شك في كفره وعذابه فقد كفر".

(۲)۔نسیم الریاض، ج: چہارم، ص:۳۸۱، میں حضرت امام ابن حجر مکی سے مروی ہے:

"ماصرح به من كفر الساب والشاك في كفره هو ماعليه أئمتنا وغيرهم".

(۳)۔وجیز امام کردری، ج:۳، ص:۳۲۱، میں ہے:

"لو ارتد والعياذ بالله تعالىٰ تحرم امرأتهٗ ويجدد النكاح بعد إسلامه والمولود بينهما قبل تجديد النكاح بالوطىء بعد التكلم بكلمة الكفر ولد زنا ثم إن أتى بكلمة الشهادة على العادة لايجديه مالم يرجع عما قاله لأن بإتيا نهما على العادة لايرتفع الكفر إذا سب الرسول ﷺ أو واحدا من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فلاتوبة له وإذا شتمهٗ عليه الصلاة والسلام سكران لايعفى وأجمع العلماء أن شاتمه كافر ومن شك في عذابه وكفره كفر .اهـ. ملتقطاً".

(۴)۔فتح القدیر، ج: چہارم، ص:۴۰۷، میں محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام نے فرمایا:

"كل من أبغض رسول الله ﷺ بقلبه كان مرتدا فالساب بطريق أولىٰ وإن سب سكران لايعفى عنه".

(۵)۔بحر الرائق، ج: پنجم، ص:۱۳۵، میں بعینہٖ کلمہ مذکور ذکر کرکے، ص:۱۳۶، میں لکھتے ہیں:

"سبُّ واحدٍ من الأنبياء كذلك فلا يفيد الإنكار مع البينة لأ نانجعل إنكار الردة توبة إن كانت مقبولة".

(۶)۔علامہ مولیٰ خسرو "درر الحکام"، ج: اول، ص:۲۹۹، میں لکھتے ہیں:

"إذا سبّهٗ ﷺ أو واحدا من الأنبياء صلوات الله تعالىٰ عليهم أجمعين مسلم فلاتوبة له أصلا وأجمع العلماء أن شاتمه كافر ومن شك في عذابه وكفره كفر".

(۷)-غنیۃ ذوی الاحکام، ص:۳۰۱، میں ہے:

"محل قبول توبة المرتد مالم تكن ردته بسب النبيّ أو بغضه ﷺ فإن كان به لاتقبل توبته سواء جاء تائبا من نفسه أو شهد عليه بذلك بخلاف غيره من المكفرات".

(۸)-اشباہ ونظائر قلمی کے باب الردۃ میں ہے:

"لاتصح ردة السكران الا الردة بسب النبيّ ﷺ فإنه لايعفى عنه وكذا في البزازية وحكم الردة بينونة امرأته مطلقا (أي سواء رجع أو لم يرجع .اھ.غمزالعيون) وإذا مات على ردته لم يدفن في مقابر المسلمين ولا أهل ملة وإنما يلقى في حفرة كالكلب والمرتد أقبح كفرا من الكافرالأصلي وإذا شهدوا على مسلم بالردة وهو منكر لايتعرض له لا لتكذيب الشهود العدول بل لأن إنكاره توبة ورجوع فثبتت الأحكام التي للمرتد ماتاب من حبط الأعمال و بينونة الزوجة وقوله لايتعرض له انما هو في مرتد تقبل توبتهٗ في الدنيا لاالردة بسب النبيّ ﷺ .اھ. الأولیٰ تنكير النبي كماعبر به فيماسبق.اھ. غمز العيون".

(۹)-فتاویٰ خیریہ، ج:اول، ص:۹۵، میں ہے:

"من سب رسول الله ﷺ فإنه مرتد وحكمه حكم المرتدين و يفعل به مايفعل بالمرتدين ولا توبة له أصلاً واجمع العلماء أنه كافر ومن شك في كفره كفر. اھ. ملتقطا".

(۱۰)-مجمع الانہر، شرح ملتقی الابحر، ج:اول، ص:۶۱۸، میں ہے:

"إذا سبه ﷺ أو واحدا من الأنبياء مسلم ولو سكران فلا توبة له تنجيه كالزنديق ومن شك في عذابه وكفره فقد كفر".

(۱۱)-ذخیرۃ العقبیٰ، ص:۲۴۰، میں علامہ اخی یوسف فرماتے ہیں:

"قد أجمعت الأئمة على أن الاستخفاف بنبينا ﷺ وبأي نبي كان عليهم الصلاة والسلام كفر سواء فعله علیٰ ذلك مستحلاً أم فعله معتقدالحرمته وليس بين العلماء خلاف فی ذلك ومن شك في كفره وعذابه كفر.اھ".

(۱۲)-دوسری جگہ، ص:۲۴۲، میں ہے:

"لايغسل ولايصلى عليه ولايكفن أما إذا تاب وتبرأ عن الارتداد و دخل في دين الإسلام ثم مات غسل وكفن وصلي عليه ودفن فی مقابر المسلمين".

(۱۳)-شیخ الاسلام ابو عبد اللہ محمد بن عبد اللہ غزّی نے تنویر الابصار میں فرمایا:

”كل مسلم ارتد فتوبتهٔ مقبولة إلا الكافر بسبِّ نبيٍّ. الخ“.

(۱۴)-در مختار میں ہے:

”الكافر بسب نبيّ من الأنبياء لا تقبل توبته، مطلقا ومن شك في عذابه وكفره كفر“.

(۱۵)-سیدنا امام ابو یوسف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتاب الخراج، ص:۱۱۲، میں ہے:

”قال ابو يوسف وأيما رجل مسلم سب رسول الله ﷺ أو كذبه أو عابه أو تنقصهٔ فقد كفر بالله تعالىٰ وبانت زوجتهٔ“.[1]

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٩-٤١، ملخصاً، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

جواب میں حوالوں کی کثرت

امام احمد رضا قدس سرہٗ اپنی بات نہایت مدلل و مبرہن پیش فرماتے ہیں اور علماے سلف کی کتابوں سے اتنے حوالے نقل فرماتے ہیں کہ انھیں دیکھ کر مستفتی یقیناً مطمئن ہو جاتا ہے، ان کے فتاویٰ میں حوالوں کی کثرت کی چند جھلکیاں ملاحظہ کریں:

﴿۱﴾

زید سنی المذہب نے بکر کے نابالغ لڑکے سے اپنی لڑکی کا نکاح کر دیا مگر نابالغی کی وجہ سے رخصتی نہ ہوئی اور آمد و رفت بھی دونوں کی نہ ہوئی اور نہ یک جائی ہوئی سات سال بعد دونوں بالغ ہوئے پھر زید کو پتا چلا کہ بکر پکا سنی نہیں ہے اور اس کا بیٹا پکا رافضی ہے اور ان دونوں کے تمام افعال واعمال شیعوں جیسے ہیں ، حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا پر قذف کرتے ہیں، دیگر صحابہ کی صحابیت کا انکار کرتے ہیں ــــ اب لڑکی اور زید دونوں منکر ہیں۔ تو کیا دونوں کے درمیان نکاح باقی رہے گا؟۔

اس طویل سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ حضرت ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کا قذف کفر خالص ہے، صدیق اکبر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی صحابیت کا انکار کفر خالص، اسی طرح تبرائیان زمانہ میں اور بھی کفر وارتداد کی قطعی وجوہ ہیں جن کی تفصیل ردالرفضہ میں ہے اور ان کا کافر و مرتد ہونا عامہ کتب معتمدہ سے ثابت و روشن ہے۔ **وہ کتابیں یہ ہیں:**

(۱)-خلاصہ(۲)-فتح القدير(۳)-ظهيريه(٤)-عالم گيری (٥)-ردالمحتار (٦)-عقود الدريه(۷)-بحرالرائق (۸)-نهر الفائق (۹)-تبيين الحقائق (۱۰)-بدائع الصنائع (۱۱)-بزازيه(۱۲)-برجندی (۱۳)-انقرويه (١٤)-واقعة المفتين (١٥)-أشباه (١٦)-مجمع الانهر (۱۷)-طحطاوی على الدر (۱۸)-غنيه(۱۹)-نظم الفرائد(۲۰)-برهان شرح مواهب الرحمٰن (۲۱)-تيسير المقاصد(۲۲)-شرح وهبانيه (۲۳)-مغنی المستفتی (٢٤)-تنوير الابصار(۲٥)-منح الغفار (٢٦)-اصول شمس الائمه (۲۷)-كشف البزدوی (۲۸)-شفا شریف (۲۹)-روضه امام نووی (۳۰)-اعلام امام ابن حجر (۳۱)-كتاب الانوار (۳۲)-شرح عقائد (۳۳)-منح الروض (٣٤)-فواتح

الرحموت (۳۵)-ارشاد الساری (۳٦)-فتاویٰ علامہ مفتی ابو سعود (۳۷)-علامہ نوح آفندی (۳۸)-شیخ الاسلام عبداللہ آفندی (۳۹)-احمد مصری علی مراقی الفلاح (٤٠)-شلبی علی الزیلعی.[1]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے تبرائیوں کے حکم پر چالیس کتابوں سے حوالے پیش فرمائے۔ اس کے بعد کچھ کتابوں کے جزئیات بھی ذکر فرمائے۔ جن سے مکمل وضاحت ہو جاتی ہے کہ رافضی ان کفریات کی بنیاد پر کافر و مرتد ہیں۔ ان کے ساتھ وہ تمام رشتے ناتے حرام ہیں جو مسلمانوں کے ساتھ جائز ہیں۔

﴿۲﴾

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کے پاس غیر مقلدین وہابیہ کے کفریات کے متعلق استفتا ہوا کہ فرقۂ غیر مقلدین اللہ تعالیٰ کے لیے مکان کا قائل اور جہت کا قائل ہے، احناف کی فقہ کو باطل اور ناحق جانتا ہے اور اجماع کا منکر ہے، تقلید ائمہ کو شرک اور نافی ایمان کہتا ہے اور مقلدین کو مشرک و بے ایمان گنتا ہے۔

اعلیٰ حضرت نے ان سوالات کے جواب میں اقوال فقہا کے ساتھ ساتھ متعدّد کتابوں کا حوالہ بھی پیش کیا ہے۔ **فرماتے ہیں:**

(۱)— "اللہ عزوجل کے لیے مکان ماننا کفر ہے"۔

اس عقیدۂ اسلام پر آپ نے کچھ کتابوں کا حوالہ پیش فرمایا:

(۱)-بحر الرائق، ج: پنجم (۲)-فتاویٰ قاضی خان، ج: چہارم

(۳)-فتاویٰ خلاصہ (۴)-فتاویٰ عالم گیری

(۵)-جامع الفصولین (٦)-فتاویٰ ذخیرہ[2]

(۲)— جہت کے عدم جواز پر لکھتے ہیں:

"مولیٰ عزوجل کے لیے جہت ماننا بھی صریح ضلالت و بددینی ہے اور بہت ائمہ نے تکفیر فرمائی"۔

اس پر چار حوالے پیش فرمائے:

(۱)-تحفہ اثناعشریہ، ص:۲۵۵ (۲ تا ۴)-امام ابن حجر مکی کی اعلام بقواطع الاسلام، ص:۱۵، ۳۲، ۳۹[3]

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ۲۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ۳۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(3)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ۳۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(۳)-اور فقہ حنفی پر اعتراضات کے جواب میں آپ نے تین کتابوں کے حوالے پیش کیے۔

(۱)-فتاویٰ تاتارخانیہ (۲)-فتاویٰ عالم گیری، ۲/۲۷۱

(۳)-منح الروض[1]

﴿۳﴾

ائمہ اربعہ علیہم الرحمۃ والرضوان کی امامت وولایت اور جلالت شان ورفعت مکان پر امت اجابت کا اجماع منعقد ہونے اور خبثاء مبتدعین جیسے وہابیہ، رافضیہ وغیر مقلدین کے امت اجابت میں داخل نہ ہونے پر اور اجماع کے حجت ہونے پر متعدد کتابوں کے حوالے پیش کیے ہیں۔

(۱)-اصول امام اجل فخر الاسلام بزدوی (۲)-توضیح، ج: دوم

(۳)-تلویح، علامہ تفتازانی (۴)-مرقات شرح مشکاۃ، ج: پنجم

(۵)-مجمع الانہر، ج: اول (۶)-منح الروض

(۷)-میزان الشریعۃ الکبریٰ، ج: اول (۸)-مواقف قاضی عضد الدین

(۹)-شرح مواقف، ج: اول (۱۰)-مسلم الثبوت

(۱۱)-فواتح الرحموت، ج: دوم (۱۲)-کشف الاسرار، امام عبد العزیز بخاری، ج: دوم

(۱۳)-مسایرہ امام محقق ابن الہمام (۱۴)-فتاویٰ علامہ شمسی، ج: دوم

(۱۵)-تلویح، ج: دوم (۱۶)-کشف الاسرار، للامام المصنف النسفی، ج: دوم

(۱۷)-مرآۃ الاصول علامہ مولیٰ خسرو، ج: دوم[2]

﴿۴﴾

تقلید کے شرک اور مقلدین کو مشرک کہنے والے کے خلاف آپ مختلف حوالوں سے اجماعی موقف واضح فرماتے ہیں:

تقلید کا انکار در حقیقت قرآن وحدیث کا انکار ہے اور بلا شبہہ یہ کفر ہے اس موقف پر حوالجات ملاحظہ ہوں۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٥، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(۱)-کشف اصول بزدوی (۲)-فصول البدائع، ج: دوم، ص:۴۳۳

(۳)-فواتح الرحموت، ج: اول، ص:۷ [1]

۶— آگے تحریر فرماتے ہیں:

بلاشبہہ گیارہ سو برس سے عامۂ امت محمدیہ علی صاحبہا افضل الصلاۃ والسلام والتحیۃ، مقلدین ہیں۔ مقلدوں کو مشرک کہنا عامہ امت مرحومہ کی تکفیر ہے اور یہ بلا ریب بحکم ظواہر احادیث و فتاوائے ائمۂ فقہ کفر ہے"۔

اپنے اس قول کو آپ نے دلائل سے مزیّن و مبرہن کیا ہے، ان کے پیش کردہ چند حوالے ملاحظہ ہوں۔

(۱)-عالم گیری، ج: دوم، ص:۲۷۸ (۲)-برجندی شرح نقایہ، ج: چہارم، ص:۶۸

(۳)-حدیقہ ندیہ شرح طریقہ محمدیہ، ۱/۱۴۰، ۱۵۶ (۴)-جامع الفصولین، ۲/۳۱۱

(۵)-بزازیہ، ۳/۳۳۱ (۶)-ردالمحتار، ۳/۲۸۳

(۷)-در مختار (۸)-جامع الرموز، ۴/۶۵۱

(۹)-مجمع الانہر، ۱/۵۶۶ (۱۰)-خزانۃ المفتین قلمی

نیز ان کتابوں میں، ذخیرۃ الفتاویٰ، فصول العمادی، احکام علی الدرر، قاضی خان، نہر الفائق و شرح وہبانیہ وغیرہا کتب شامل ہیں۔ [2]

﴿۵﴾

غیر مقلدین کا منکر قیاس ہونا اظہر من الشمس ہے ولہذا فقہ کے منکر ہیں۔ علماے کرام فرماتے ہیں: قیاس وفقہ کی حجیت بھی ضروریات دین سے ہے تو اس کا انکار ضرور کفر ہونا لازم اس پر کشف البزدوی اور فواتح الرحموت کے حوالے پیش کیے ہیں۔

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٣٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

مشکل اعتراضات کا حل

کبھی سائل خیالات کے خلجان میں رہتا ہے اور وہ طرح طرح کے تذبذب کا شکار رہتا ہے ایسے وقت میں ایک مفتی و عالم کا امتحان ہوتا ہے اور اسے نباض قوم بننے کا عہدہ پورا سنبھالنا پڑتا ہے اور سائل کی نبض پر ہاتھ رکھ کر اس کے تذبذب کو دور کرنے کی راہ متعیّن کرنی پڑتی ہے، یہ اوصاف بلاشبہہ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے اندر بدرجۂ اتم موجود تھے کہ آپ سائل کے سوال میں پوشیدہ تذبذب کو بآسانی بھانپ لیتے اور اس کی کیفیت کا پتا لگا لیتے تھے۔ اور ایسا حکم بیان فرماتے جو بلاشبہہ سائل کے لیے باعث اطمینان ہوتا۔ اس کی ادنیٰ سی جھلک فتاویٰ رضویہ کے حوالے سے ملاحظہ کریں۔

﴿۱﴾

ایک سائل نے استفتا کیا کہ موجودہ اسلامی حالت کا خیال کرتے ہوئے اور ہجرت کرنے نہ کرنے کے متعلق عام علما کی تقریر سن کر طبیعت میں تذبذب پیدا ہو رہا ہے کہ مجھ کو کیا کرنا چاہیے ہجرت کروں یا نہیں۔ مستفتی نے سارا معاملہ مفتی کے سپرد کرتے ہوئے کہا کہ اس کے بارے میں حضور کا ذاتی خیال کیا ہے؟

اس سوال کو پڑھ کر صاف پتا چلتا ہے کہ سائل تذبذب کا شکار ہے یقیناً یہ سوال پڑھ کر ایک مفتی کو بہت غور کرنا ہوگا۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے جواب پر قربان جائیے کس خوبی سے سوال کا جواب لکھا، جواب میں ساری تفصیلات موجود ہیں، لکھتے ہیں:

ہجرت دو قسم ہے: (۱)-عامہ، و (۲)-خاصہ

(۱)——عامہ: ہجرت عامہ یہ ہے کہ تمام اہل وطن وطن ترک کر کے چلے جائیں۔

(۲)——خاصہ: ہجرت خاصہ یہ ہے کہ خاصۂ اشخاص صرف ترک وطن کریں۔

پہلی ہجرت دار الحرب سے ہر مسلمان پر فرض ہے، جس کا بیان آیت کریمہ «اِنَّ الَّذِیۡنَ تَوَفّٰهُمُ الۡمَلٰٓئِكَةُ ظَالِمِیۡۤ اَنۡفُسِهِمۡ»[النسآء:۹۷] میں ہے۔

اس سے صرف عورتیں، بچے اور عاجز مرد جو نکل نہیں سکتے مستثنیٰ ہیں۔ جن کا ذکر اس کے متّصل دوسری آیت کریمہ «اِلَّا الۡمُسۡتَضۡعَفِیۡنَ»[النسآء:۹۸] میں ہے۔ باقی سب پر فرض ہے، جو باوصف قدرت دار الحرب میں سکونت رکھے اور ہجرت نہ کرے مستحق عذاب ہے۔

رہا دارالاسلام اس سے ہجرت عامہ حرام ہے اس میں مساجد کی ویرانی و بے حرمتی، قبور مسلمین کی بربادی، عورتوں بچوں اور ضعیفوں کی تباہی ہوگی۔

ہجرت خاصہ میں تین صورتیں ہیں:

(۱)—اگر کوئی شخص کسی وجہ خاص سے کسی مقام خاص میں اپنے فرائض دینیہ بجانہ لا سکے اور دوسری جگہ ممکن ہو تو اگر یہ خاص وجہ اسی مکان میں ہے، اس پر فرض ہے کہ یہ مکان چھوڑ کر دوسرے مکان میں چلا جائے اور اگر اس محلہ میں معذور ہو تو دوسرے محلہ میں اٹھ جائے اور اگر اس شہر میں مجبور ہو تو دوسرے شہر میں-وعلیٰ هذا القياس كما بينه في مدارك التنزيل و استشهد بحديث.

(۲)—دوسری وہ کہ یہاں اپنے فرائض مذہبی سے عاجز نہیں اور اس کے ضعیف ماں یا باپ یا بیوی یا بچے جن کا نفقہ اس پر فرض ہے وہ نہ جاسکیں گے یا نہ جائیں گے اور اس کے چلے جانے سے بے وسیلہ رہ جائیں گے تو اسے دارالاسلام سے ہجرت کرنا حرام ہے۔

حدیث شریف میں ہے:

"كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت".

یا وہ عالم کہ جس سے بڑھ کر اس شہر میں عالم نہ ہو، اسے بھی حرام ہے۔

"وقد نص في البزازية والدرالمختار: أنه لايجوز له السفر الطويل منها فضلا عن المهاجرة".

(۳)—تیسری وہ کہ نہ فرائض سے عاجز ہے نہ اس کی یہاں حاجت، اسے اختیار ہے رہے یا چلا جائے جو اس کی مصلحت ہو۔ یہ تفصیل دارالاسلام میں ہے۔ كما حققناه في فتاوانا.

اب آپ اپنی حالت کا اندازہ کر سکتے ہیں کہ آپ کو ہجرت جائز یا واجب یا حرام ہے۔[1]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے کس خوبی سے جواب مرتب فرمایا، پہلے ہجرت کی تمام اقسام کو بیان فرمایا پھر ہر ایک قسم کی تعریف اور حکم بیان کیا۔ اور مستفتی کے حال پر چھوڑ دیا کہ وہ خود جان لے کہ اس پر ہجرت واجب ہے یا فرض ہے یا حرام ہے۔

آپ کی یہ دقتِ نظر آپ کے فتاویٰ میں جگہ جگہ نظر آتی ہے۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۱۲، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

﴿۲﴾

آپ کی بارگاہ میں ایک خلجان میں مبتلا شخص کا استفتا آیا کہ زید کا کہنا ہے کہ نماز، روزہ، حج، زکاۃ وغیرہ تمام عبادتیں محض اللہ رب العزت کے واسطے کرنا چاہیے، اگرچہ اس کی ذات پاک بے نیاز ہے کسی عبادت و ریاضت وغیرہ کی اس کو ضرورت نہیں، وہ اس سے پاک اور منزّہ و مبرّا ہے، مگر بندۂ ناچیز کو تو اپنے مولیٰ کی تعمیل حکم کرنا چاہیے۔

بکر کہتا ہے کہ زید کا دماغ خشک ہو گیا اس لیے ایسا کہتا ہے، یہ سب غلط ہے بلکہ یہ سب جو کچھ ہم کرتے ہیں وہ سب اپنی ذات کے لیے کرتے ہیں اور کرنا چاہیے ایسی صورت میں زید و بکر کے قول کی بابت کیا حکم ہے؟۔

یہ مستفتی کا تذبذب و خلجان سے پُر استفتا ہے مگر اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ نے اس کا جواب کس خوبی سے دیا ہے کہ ذہن کے دریچوں سے اٹھتے سوالات کا طوفان تھمتا ہوا نظر آتا ہے اور سائل بالکل مطمئن ہو جاتا ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا جواب حق و صواب ملاحظہ فرمائیے۔

زید و بکر اپنی اپنی مراد پر دونوں سچے ہیں۔ بے شک نماز، روزہ، حج، زکاۃ سب اللہ عزوجل ہی کے لیے ہیں۔ یعنی ان سے اسی کی عبادت وغایتِ تعظیم مقصود ہے۔

«اِنَّ صَلَاتِیْ وَنُسُكِیْ وَمَحْيَایَ وَمَمَاتِیْ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰلَمِیْنَ ﴿۱۶۲﴾ لَا شَرِیْكَ لَهٗ» [الأنعام: ٦٢، ٦٣]

بے شک میری نماز قربانی اور جینا اور مرنا سب اللہ کے لیے ہے جو سارے جہان کا مالک ہے اس کا کوئی شریک نہیں۔

اور بے شک تمام عبادات و اعمال حسنہ اپنے ہی لیے ہیں، یعنی اپنے ہی فائدے کو ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهٖ» [الجاثیة: ١٥] جو نیک کام کرے وہ اپنے لیے ہی کرتا ہے۔

دونوں قول قرآن مجید میں موجود ہیں، ہاں بکر کا یہ کہنا کہ زید کا دماغ خشک ہو گیا ہے، مفت ایذاے مسلم ہے اس سے معافی چاہیے۔ اور اس کا کہنا کہ یہ سب غلط ہے بہت سخت کلمہ ہے، اسے تجدید اسلام چاہیے کہ اس نے ایسے واضح دینی، قرآنی قول کی تغلیط کی۔[1]

سوال میں جو کچھ پیچیدگی تھی اور بخوبی نظر آرہی تھی آپ نے چشم زدن میں حل فرمادی اور سائل کے ذہن سے تذبذب کے آثار مٹا دیے۔

(1)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(۳)

کسی شخص کو شبہہ ہو گیا کہ حفظ الایمان کی عبارت حضور ﷺ کے علم غیب کے بارے میں ہے اور اشرف علی تھانوی اس عبارت میں حق کا معاند اور اجماع امت کا مخالف ہے، مگر اس عبارت کی وجہ سے اس کی تکفیر میں شبہہ ہو رہا ہے۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ اس نے حضور ﷺ کے علم غیب کا انکار نہیں کیا ہے بلکہ لفظ "عالم الغیب" کے اطلاق کی تیسری شق جو حضور ﷺ کے لیے مصحح ثبوت علوم کثیرہ ہے، اس نے دھوکا دینے کی غرض سے چھپالی اور زید پر براہ فریب و مغالطہ ایک الزامی ایراد قائم کیا، جس کی وجہ سے وہ حق کا معاند ضرور ہوا لیکن اسے کافر کہنے کے بارے میں شبہہ ضرور قائم رہے گا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے اس کے جواب میں عبارت حفظ الایمان کی مشابہ عبارت پر خود ہی سوال قائم کیا جس کو پڑھ کر ہر کوئی اس کے جواب سے مطلع ہو سکتا ہے۔ اور اس کے قائل پر کیا حکم ہے بالبداہت بتا سکتا ہے۔

اور اس عبارت کی شناعت کو بخوبی محسوس کر سکتا ہے اس استفتا کو پڑھ کر قاری اشرف علی تھانوی کی اس عبارت میں کیسی کیسی قباحتیں ہیں بآسانی سمجھ سکتا ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا جواب ملاحظہ فرمائیے۔ آپ فرماتے ہیں:

اشرف علی سے زیادہ اپنی مراد کون بتا سکتا ہے اس نے جو عرق ریزی و حرکت مذبوحی "بسط البنان" میں کی، اس پر شدید قاہر الٰہی رد "وقعات السنان" وغیرہ میں ملاحظہ ہوں، مگر ایک ذی علم کے لیے کشف شبہہ کا اس سے بہتر کوئی طریقہ نہیں کہ یہ سوال حاضر کیا جاتا ہے جس میں حفظ الایمان کی عبارت کا پورا چربہ ہے اس کا جواب دیتے بلکہ ان شاء اللہ ملاحظہ کرتے ہی حق کھل جائے گا اور شبہہ کا وسوسہ دھواں ہو کر اڑ جائے گا۔

سوال ملاحظہ کیجیے:

کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ زید نے حمد الٰہی میں کہا:

"اے سخی داتا اللہ العالمین" —— اس پر حمید و ولید دو شخصوں نے اعتراض کیا۔

حمید: —— یہ ناجائز ہے اسمائے الٰہی توقیفی ہیں۔ اللہ عزوجل کو جواد کہا جائے گا سخی کہنا جائز نہیں۔ حواشی خیالی علی شرح عقائد النسفی میں اس کی تصریح موجود ہے۔

ولید:—— اللہ عزوجل کی ذات مقدسہ پر سخاوت کا حکم کیا جانا اگر بقول زید صحیح ہو تو دریافت طلب امر یہ ہے کہ اس سخاوت سے مراد بعض عطا ہے۔ یعنی کبھی نہ کبھی کسی نہ کسی شخص کو کچھ نہ کچھ دے دینا اگرچہ ایک نوالہ یا ایک کوڑی، یا کل عطا کہ کسی سائل کا کوئی سوال کبھی نہ پھیرا جائے ہمیشہ جو کوئی جو کچھ مانگے اسے دیا جائے۔ اگر بعض مراد ہے تو اس میں اللہ تعالیٰ کی کیا تخصیص ہے۔ ایسی سخاوت تو زید و عمرو، ہر ذلیل و رذیل، ہر بھنگی چمار کو بھی حاصل ہے، کیوں کہ ہر شخص سے کسی نہ کسی چیز کا دینا واقع ہوتا ہے تو چاہیے کہ سب کو سخی داتا کہا جائے پھر اگر زید اس کا التزام کر لے کہ ہاں میں سب کو سخی داتا کہوں گا تو پھر سخاوت کو من جملہ کمالاتِ الٰہیہ شمار کیوں کیا جاتا ہے۔ جس امر میں مومن بلکہ شریف شخص کی بھی خصوصیت نہ ہو وہ کمالات الوہیت سے کب ہو سکتا ہے۔

اور اگر التزام نہ کیا جائے تو خدا اور غیر خدا میں وجہ فرق بیان کرنا ضرور ہے اور اگر تمام عطایا مراد ہیں اس طرح کہ اس کی ایک فرد بھی خارج نہ رہے تو اس کا بطلان دلیل نقلی و عقلی سے ثابت ہے۔ انتہی

ولید کے اس کلام پر حمید و اکابر علما نے کفر صریح ہونے کا حکم کیا۔ لیکن سعید کو اس میں یہ شبہات ہیں۔

ہم دیکھتے ہیں ولید خشوع و خضوع سے نماز پڑھتا ہے وہ اللہ تعالیٰ کی توہین کرتا؟ اس کا مقصود اطلاق لفظ سخی پر انکار ہے نہ کہ عطائے الٰہی کا ابطال۔

تیسری شِق جو مصحح ثبوت عطائے الٰہی ہے، اس نے دھوکا دینے کے لیے قصداً چھپالی اور زید پر براہ فریب و مغالطہ ایک الزامی ایراد قائم کیا اس سے وہ حق کا معاند ضرور ہے مگر کافر نہ ہوا۔

اب علمائے کرام سے استفسار ہے کہ

(۱)- آیا کلام ولید میں اس تاویل کی گنجائش ہے؟

(۲)- محض لفظ سخی کے اطلاق پر انکار وہ تھا جو حمید نے کیا یا یہ جو ولید نے کہا؟

(۳)- منشائے اطلاق یعنی عطا کو دو شقوں میں منحصر کر دینا ایک وہ کہ خدا میں بھی نہیں دوسری وہ کہ بھنگی چمار میں ہے، اور اس بنا پر اسے کمالات الٰہیہ سے نہ جاننا اور خدا اور اس کے غیر ہر بھنگی چمار میں فرق پوچھنا محض اطلاق لفظ سخی کا انکار ہو گا، یا اللہ عزوجل کی صفت کمالیہ عطا کا صریح ابطال ہو گا؟۔

(۴)- اس تقریر سے عطا کو کمالاتِ الٰہیہ سے نہ جاننا اور خدا اور بھنگی چمار میں فرق پوچھنا اور اللہ تعالیٰ کی خصوصیت نہ جاننا، ہر بھنگی چمار کے لیے بھی حاصل ماننا۔ یہ توہین شان عزت ہے یا نہیں؟

(۵)-اس کلام کے سننے سے کسی طرح کسی کا ذہن اس طرف جاسکتا ہے کہ یہ ابطال عطاے الٰہی نہیں، نہ اس کے کمال پر حملہ، نہ اس قسم میں جو اسے حاصل ہے اس کی خصوصیت کا انکار، نہ ہر بھنگی چمار کی اس میں شرکت کا اظہار، بلکہ باوصف صحت معنی و حصول مبنی صرف بالخصوص لفظ سخی پر انکار ہے۔؟

(۶)-جو معنی کسی طرح کلام سے مفہوم نہ ہوسکیں کیا ان کی طرف پھیرنا کفر کا نافی ہوسکتا ہے شفاے امام قاضی عیاض وغیرہ کتب معتمدہ ائمہ میں تصریح ہے کہ:

"التاویل في لفظ صراح لا یقبل".

ایسی تاویل مسموع ہو تو کوئی کلام کفر نہ ٹھہر سکے، "أردت برسول الله العقرب" کی تاویل اس تاویل سے قریب تر ہے یا نہیں کیوں کہ بلاشبہہ عقرب بھی خدا ہی کا بھیجا ہوا ہے۔

(۷)-صحیح بخاری شریف میں حضور اقدس ﷺ کا ارشاد گرامی "ذلك إخباتُ النفاق" اس خشوع و خضوع کے جواب کو کافی ہے یا یہ کہ کوئی کیسا ہی کفر کرے، جب بعض اعمال صالحہ کرتا ہو کافر نہیں ہوسکتا۔بینوا توجروا۔[1]

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کا یہ استفتا قارئین کی بارگاہ میں ہے کہ اہلِ ایمان انصاف کریں اور حکم لگائیں۔

یہ سات شبہات ہیں جن کا جواب ایک صاحب ایمان کے لیے بھاری نہیں۔ اسی طرح سے اشرف علی تھانوی کی عبارت پر جو اعتراضات تھے ان الزامات کو تو خود صاحب قول نہ اٹھا سکے۔ اس عبارت کو دیکھ کر ایک صاحب ایمان بالبداہت پکار اٹھے گا کہ اشرف علی کھلی توہینِ رسالت کا مرتکب ہے، اس کے کلام کی تحریف تو ہوسکتی ہے مگر صحیح تاویل ناممکن ہے۔ اس لیے اس کے کفر وارتداد میں شک نہیں۔

﴿۴﴾

بچہ خیر الابوین کے حکم میں ہوتا ہے یہ حکم اس وقت تک ہے جب تک وہ ناسمجھ ہو اور اگر سمجھ دار ہو اور اعتقاد کفریہ رکھتا ہو تو وہ کافر ہی ہوگا اگرچہ اس کے والدین میں سے کوئی مسلمان ہی کیوں نہ ہو۔ یوں ہی ناسمجھ نابالغ لڑکا ہے اور ماں، باپ دونوں کافر ہیں تو وہ انھیں کے حکم میں ہے۔ مسلمان اس کے جنازے میں شریک ہوں گے نہ اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں گے —— ایسا ہی ایک پیچیدہ مسئلہ اعلیٰ حضرت کے پاس آیا کہ کوئی شخص بخیال

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۴۷، ۴۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

"مامن مولود إلا یولد علی الفطرۃ" مرزائی نابالغ لڑکے کے جنازے میں حاضر ہوکر نماز جنازہ ادا کرے تو عندالشرع کیا حکم ہوگا آپ نے اس کا نہایت ہی تشفی بخش جواب عنایت فرمایا جس کا ماحصل میں نے سابقًا بیان کیا اب اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی مدلل و مفصل عبارت ملاحظہ فرمائیے۔

اگر مرزائی کا بچہ سات برس یا زیادہ عمر کا تھا اچھے برے کی تمیز رکھتا تھا اور اس حالت میں اس نے اپنے باپ کے خلاف پر دین اسلام اختیار کیا اور قادیانی کو کافر جانا اسی پر انتقال ہوا تو وہ ضرور مسلمان تھا مسلمانوں پر اسے غسل وکفن دینا اس کے جنازے کی نماز پڑھنا مقابر مسلمین میں دفن کرنا فرض ہے اور ممکن ہو تو اس کے باپ وغیرہ کفار کو ہاتھ نہ لگانے دیں جس طرح حضور اقدس علیہ افضل الصلوٰۃ والسلام نے یہودی کو اس کے بیٹے کے سرہانے سے اٹھا دینے کا حکم فرمایا جب کہ وہ نزع میں اسلام لاکر انتقال کر گیا۔

اور اگر اسی عمر و تمیز میں اپنے باپ کی طرح کفر بکتا تھا تو یقینًا کافر تھا، اب وہ سب کام مسلمانوں پر حرام ہیں نہ غسل دیں، نہ کفن دیں، نہ دفن میں شریک ہوں اور ان سب سے بدتر اس کے جنازے پر نماز ہے کہ خود کفر کا پہلو رکھتی ہے اور اگر اس سے کفر یا اسلام کچھ ظاہر نہ ہوا یا ناسمجھ بچہ تھا کہ اس تمیز کے قابل ہی نہ تھا تو اب یہ دیکھا جائے گا کہ اس کی ماں بھی اس کے باپ کی طرح قادیانی یا اور کسی کفری عقیدہ والی ہے تو وہ بچہ بھی کافر سمجھا جائے گا اور اس کے لیے وہ سب کام مسلمانوں پر حرام ہوں گے اور اگر ماں مسلمان ہے تمام ضروریات دین پر ایمان رکھتی ہے اور قادیانی کو کافر جانتی ہے تو اس صورت میں وہ بچہ جس سے کفر خود ظاہر نہ ہوا ہو اور نابالغی میں مر گیا اپنی ماں کا تابع قرار پاکر مسلمان سمجھا جائے گا۔ حدیث "مامن مولود الخ" اس وقت مفید ہے کہ بچہ سمجھ دار ہوا اور کفر نہ کیا مگر ماں، باپ دونوں کافر ہیں اور اس نے کلمۂ اسلام نہ پڑھا تو وہ "أبواہ یہودانہ" میں داخل ہے۔ (بہ تلخیص)[1]

اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے متعدّد کتب فقہ مثلاً تنویر الابصار اور سراجیہ، در مختار و مجتبی وغیرہ کتب سے اس پر فقہاے احناف سے تائید پیش کی ہے۔

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۳، ۲۴، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

توضیح احکام کے لیے مصطلحات کی تعریف وتشریح

ہجرت کے احکام: امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کے فتاویٰ میں فقہی اصطلاحات کا استعمال بھی جا بجا ملتا ہے مگر قاری کی آسانی کے لیے آپ پہلے ان کی مکمل توضیح وتشریح کر دیتے ہیں پھر ان کے اقسام کا احاطہ کرنے کے بعد احکام بیان فرماتے ہیں، اس کے بعد پڑھنے والا یقیناً مسرور ہو جاتا ہے اور احکام ومسائل قاری کی سمجھ میں بآسانی آجاتے ہیں۔ اس کی ایک مثال وہ بھی ہے جو ہجرت اور اس کی قسموں کی تعریف وتوضیح کے بارے میں زیر عنوان "اعتراضات کا آسان حل" پیش کی جا چکی ہے۔ مزید ملاحظہ ہو:

امیر شریعت کی توضیح: امیر شریعت کی دو قسمیں ہیں: **اول:** اختیاری، **دوم:** قہری

اختیاری یہ ہے کہ وہ کسی پر احکام نافذ کرنے میں جبر کا اختیار نہیں رکھتا صرف اس کا کام احکام سے لوگوں کا آگاہ کر دینا ہے اور لوگوں کو زبردستی احکام کا پابند بنانا اس کا کام نہیں ہے۔ امیر شریعت قہری کے ذمہ میں وہی کام ہوتے ہیں جن کے نافذ کرنے پر وہ قدرت کاملہ رکھتا ہو۔ جیسے حدود، تعزیر وقصاص وغیرہ احکام کا اِجرا اس کا حق صرف امیر قہری کو حاصل ہوتا ہے۔ امیر شریعت اختیاری صرف فقہائے متدین ہوتے ہیں۔ جس جگہ سلطان اسلام نہ ہو تو تمام امور دینیہ میں لوگوں پر ان کی طرف رجوع لازم ہوتا ہے۔ جیسے عنین کا معاملہ اور نکاح نافذ کرنا اور خیارات بلوغ وغیرہ احکام ان کے ذریعہ نافذ ہوتے ہیں۔ انھیں کوئی منتخب نہیں کرتا بلکہ وہ خود بانتخاب الٰہی منتخب ہیں اور جب قاضی اسلام اور سلطان اسلام نہ ہو تو جو اعلم علمائے بلد ہوگا وہ از خود امیر شریعت منتخب ہو جائے گا اور اگر لوگ اس کے غیر کو منتخب کر کے بنا دیں تو سبھی گنہ گار ہوں گے البتہ وہ ان احکام کو نافذ نہیں کر سکتے جو سلطان اسلام کے اختیار میں ہوتے ہیں جیسے حدود وتعزیر اور قصاص وغیرہ۔

امیر شرعی قہری انتخاب مسلمین سے ہوتے ہیں ان کے ہاتھ پر بیعت کا دستور جائز بلکہ بلا وجہ شرعی انکار ممنوع ہے اور امیر شریعت اختیاری کے ہاتھ پر بیعت کرنا ضروری نہیں اور ترک پر کوئی گناہ نہیں۔

ہندوستان میں امیر شریعت قہری ممکن نہیں کیوں کہ یہاں سلطان اسلام نہیں اور وہ شرائط نہیں پائے جاتے جن کی ضرورت ہے (اس کا بیان ان شاء اللہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی عبارت میں ہوگا) البتہ اختیاری ممکن ومعمول۔

امیر شریعت پر اتنی تفصیل کی ضرورت اس وجہ سے پیش آئی کہ مولوی ابوالکلام آزاد حامی تحریک ترک موالات نے پٹنہ میں ایک مجمع کے بیچ یہ اعلان کیا کہ بہار واڑیسہ کی سرزمین پر کوئی امیر شریعت ہونا چاہیے۔ لوگوں نے متفقہ رائے سے حضرت اقدس شاہ بدرالدین صاحب پھلواری کو تجویز کرکے امیر اسلام بنایا پھر یہ اعلان ہوا کہ سبھی لوگ ان کی بیعت کریں۔ حل اشکال کے لیے لوگوں نے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے پاس استفتا بھیجا آپ نے اس استفتا کا دلائل وبراہین سے مزین کرکے کافی وشافی جواب عنایت فرمایا اور شقوں کی اس طرح گرہ کشائی کی کہ ایک ادنیٰ فہم والا انسان بھی اس کو بآسانی سمجھ سکتا ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی تحریر ملاحظہ فرمائیں۔

امیر شریعت دوقسم ہے، اختیاری وقہری، اختیاری وہ کہ جوکسی پر اپنے احکام کی تنفیذ میں جبر کا اختیار نہیں رکھتا، احکام شریعت بتادینا اس کا کام ہے، ماننا نہ ماننا لوگوں کا اختیار، یہ امیر شریعت متدین فقہاے اہل سنت ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: «يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ»[النساء:٥٩]"أولو الأمر هم العلماء على أصح الأقوال" **کما قال تعالیٰ:** « وَ لَوْ رَدُّوْهُ اِلَى الرَّسُوْلِ وَ اِلٰۤى اُولِي الْاَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِيْنَ يَسْتَنْۢبِطُوْنَهٗ مِنْهُمْ ؕ »[النساء:٨٣] عدم سلطان کی حالت میں مسلمانوں پر اپنے امورِ دینیہ میں متدین علماے اہل سنت کی طرف رجوع کرنا اور بھی لازم تر ہوجاتا ہے کہ بعض بعض خاص دینی کام جنھیں ولاۃ وقضاۃ اٹھائے ہوتے ہیں، ان میں بھی تا حد ممکن انھیں کے حکم سے تکمیل کرنی ہوتی ہے، جیسے معاملۂ عنین وتنفیذ اَنکِحہ وخیارات بلوغ وغیرہا سوائے حدود وتعزیر وقصاص جس کا اختیار غیر سلطان کو نہیں۔ "فإن كثروا فالمتبع أعلمهم وإن استوَوْا أقرع بينهم وإن تعسر جمعهم على واحد استقل كل قطر بعالمهم كما في الحديقة الندية عن الفتاوىٰ العتابية".اھ. یہ امیر شرعی کسی کے انتخاب پر نہیں بلکہ خود بانتخاب الٰہی منتخب ہے۔ دیانت وفقاہت میں اس کا تفرد وتفوق خود ہی اسے متعیّن کرتا ہے۔ یہاں تک کہ لوگ اگر اس کے غیر کو منتخب کریں گے خطا کریں گے اور اسی کا اتباع لازم ہوگا کہ وہی اہل ہے اور طبائع خود ہی دینی امور میں اس کی طرف رجوع پر مجبور ہوتی ہیں کہ دوسری جگہ ویسا حل شافی نہیں پاتیں یہاں تک کہ اس کے اکابر اعدا کہ بوجہ عداوتِ دینی یا حسد شیاطینی اس کے سخت دشمن ہوتے ہیں اور زبردستی اس پر اپنی تعلّی چاہتے ہیں، مسائل مشکلہ کے حل کرنے میں اس کے محتاج رہتے ہیں۔ اپنے گم نام جاہلوں کے ذریعہ سے اس کے آگے ہاتھ پھیلاتے ہیں یوں اپنے لاحل مسئلوں کی گرہ کھلواتے ہیں« ذٰلِكَ فَضْلُ اللّٰهِ يُؤْتِيْهِ مَنْ يَّشَآءُ ؕ وَ اللّٰهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيْمِ ﴿۲۱﴾»[الحديد:٢١] اس امیر شریعت کے ہاتھ پر بیعت نہ کچھ ضرور نہ اس کا دستور نہ اس کا ترک گناہ ومحذور بلکہ اس کی معیار وہی ہے جو اوپر مذکور اس کے فیصلہ کو بہار واڑیسہ کے جملہ علما پر نظر تفصیلی صحیح شرعی نے جو فیصلہ کیا ہو آپ ہی منظور«وَاللّٰهُ عَلِيْمٌۢ بِذَاتِ الصُّدُوْرِ ﴿۱۵۴﴾»[آل عمران:١٥٤] « اَلَاۤ اِلَى اللّٰهِ تَصِيْرُ الْاُمُوْرُ ﴿۵۳﴾»[شوریٰ:٥٣] اھ.

دوسرا امیر قہری اس کے ذمہ وہ کام ہیں جو بغیر تسلط وغلبہ وقہر کے انجام نہیں پاتے مثلاً قصاص وحدود وتعزیرات واخذ خراج یہ ضرور نصب وانتخاب مسلمین پر ہے اور اسی کے ہاتھ پر بیعت کا دستور اور بلاوجہ شرعی اس سے انکار محظور یہ اگر عام ممالک اسلامیہ پر مقرر کیا جائے تو خلیفہ وامیر المومنین ہے اور اس کے لیے سات شرطیں لازم کہ ایک بھی کم ہو تو خلیفہ نہیں متغلب ہے۔

۱-اسلام، ۲-حریت، ۳-ذکورت، ۴-عقل، ۵-بلوغ، ۶-قدرت، ۷-قرشیت

علامہ قاسم بن قطلوبغا حنفی تلمیذ امام ابن الھمام "تعلیقات مسایرہ" میں فرماتے ہیں:

" أما عندنا فالشروط أنواع بعضها لازم لاتنعقد بدونه وهى الاسلام والذكورة والحرية والعقل والبلوغ وأصل الشجاعة وأن يكون قرشيا" اور اگر کسی قطریا موضع یا شہر خاص پر تو وہاں کا صوبہ یا والی ہے اس کے لیے بھی عقل وبلوغ وقدرت یقیناً شرط اور قرشیت کی کچھ حاجت نہیں، اور تعمیم احکام کے لیے اسلام وحریت وذکورت بھی ضرور، ائمہ نے تصریح فرمائی ہے کہ عدم سلطان کے وقت مسلمانوں پر ایسا والی مسلم تلاش کرنا واجب ہے، "كمافي المبسوط وجامع الفصولين ومعراج الدراية وغيرها" مگر ہر واجب بقدر قدرت ہوتا ہے اور ہر فرض بشرط استطاعت۔ قال الله تعالىٰ: «لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا» [البقرة:٢٨٦] یہاں مسلمان ایسا والی مقرر کرنے پر ہرگز قادر نہیں اور اس پر واضح دلیل یہ ہے کہ سو برس سے آج تک ہندوستان میں ہزار مشائخ وعلما وصلحا وکبرا گزرے کبھی اس طرف متوجہ نہ ہوئے۔ کیا وہ مسئلہ نہ جانتے تھے؟ یا قصداً فاسق وتارک واجب رہے حاشا ہرگز نہیں بلکہ انھیں معلوم تھا کہ یہ وجوب ہم پر نہیں۔

شرح مقاصد میں ہے:

" فإن قيل لو وجب نصب الإمام لزم إطباق الأمة فى أكثر الأعصار على ترك الواجب لانتفاء الإمام المتصف بما يجب من الصفات سيما بعد انقضاء الدولة العباسية قلنا إنما يلزم الضلالة لو تركوه عن قدرة واختيار لا عجز واضطرار". اهـ[1]

آپ نے یہ جواب طویل تحریر فرمایا تھا مگر حوادث زمانہ یا کسی بے احتیاطی کی وجہ سے اس کا ایک بڑا حصہ ضائع ہو گیا ہے۔ مگر اس ادھورے فتویٰ کو بھی پڑھ کر قاری مطمئن ہو سکتا ہے۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٠، ٢١، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

اقسامِ کفار کی توضیح: "ماجاء به النبی" پر ایمان لانے والا مومن کہلاتا ہے اور اس کے خلاف پر اعتقاد رکھنے والا یا اپنے قول وفعل سے انکار کرنے والا "کافر" کہلاتا ہے اور اسلام نے مسلمانوں کو کافروں سے دور رہنے اور ان کو اپنے سے دور رکھنے کا حکم دیا ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «وَاِمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطٰنُ فَلَا تَقْعُدْ بَعْدَ الذِّكْرٰى مَعَ الْقَوْمِ الظّٰلِمِيْنَ» [الأنعام:٦٨]

اور فرماتا ہے: «وَلَا تَرْكَنُوْٓا اِلَى الَّذِيْنَ ظَلَمُوْا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ» [هود:١١٣]

دوسری جگہ فرماتا ہے: «وَمَنْ يَّتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَاِنَّهٗ مِنْهُمْ» [المائدة:٥١]

احادیث میں ہے حضور ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

"إياكم وإياهم لايضلونكم ولا يفتنونكم إن مرضوا فلاتعودوهم وإن ماتوا فلاتشهد وهم وإن لقيتموهم فلا تسلموا عليهم ولاتجالسوهم ولاتشاربوهم ولاتواكلوهم ولاتناكحوهم ولاتصلوا عليهم ولاتصلوا معهم".

ان آیات واحادیث سے ثابت ہوتا ہے کہ مسلمانوں کو کافروں سے میل جول، کھانا پینا، سلام کلام اور شادی بیاہ وغیرہ سب ناجائز وحرام۔ اور ظاہر ہے کہ جس کا کفر جتنا شدید ہوگا اس کا حکم بھی اتنا ہی سخت ہوگا۔ جب تک کفار کے تمام اقسام کی تفصیل نہ جان لیں، اس سے بچنا محال وناممکن ہے کیوں کہ کفار کئی طرح کے ہوتے ہیں۔ اصلی ومرتد۔

اصلی کی پھر دو قسمیں ہیں: **مجاہر ومنافق** —— پھر مجاہر کی چار قسمیں ہیں: **دہریہ، مشرک، مجوسی آتش پرست، کتابی**

مرتد کی بھی دو قسمیں ہیں: **مرتد مجاہر ومرتد منافق**

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان تمام اقسام کی تعریف وتوضیح کی پھر احکام کی مکمل وضاحت کردی۔ آپ کے اس فتویٰ کو پڑھ کر بآسانی معلوم ہوجاتا ہے کہ کس کافر سے کیا معاملہ جائز ہے اور کیا ناجائز اور کس کا کفر اشد ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

کافر دو قسم ہے: اصلی ومرتد —— اصلی وہ کہ شروع سے کافر اور کلمۂ اسلام کا منکر ہے۔

یہ دو قسم ہے: مجاہر ومنافق —— مجاہر وہ کہ علی الاعلان کلمہ کا منکر ہو اور منافق وہ کہ بظاہر کلمہ پڑھتا اور دل میں منکر ہو، یہ قسم حکم آخرت میں سب سے بدتر ہے۔ «اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ فِى الدَّرْكِ الْاَسْفَلِ مِنَ النَّارِ» [النسآء:١٤٥] بے شک منافقین سب سے نیچے طبقہ دوزخ میں ہیں۔

کافر مجاہر چار قسم ہے: اول: دہریہ کہ خدا ہی کا منکر ہے۔ **دوم:** مشرک کہ اللہ عزوجل کے سوا اور کو بھی معبود یا واجب الوجود جانتا ہے جیسے ہندو بت پرست کہ بتوں کو واجب الوجود تو نہیں مگر معبود مانتے ہیں اور آریہ کہ روح و مادہ کو معبود تو نہیں مگر قدیم و غیر مخلوق جانتے ہیں دونوں مشرک ہیں اور آریوں کو موحد سمجھنا سخت باطل ہے۔ **سوم:** مجوسی آتش پرست، **چہارم:** کتابی یہود و نصاری کہ دہریہ نہ ہوں۔ ان میں اول تین قسم کا ذبیحہ مردار اور ان کی عورتوں سے نکاح باطل ہے اور قسم چہارم کی عورت سے نکاح ہو جائے گا، اگرچہ ممنوع و گناہ ہے۔

کافر مرتد وہ کہ کلمہ گو ہو کر کفر کرے، اس کی بھی دو قسمیں ہیں، مجاہر و منافق۔ مرتد مجاہر وہ کہ پہلے مسلمان تھا پھر علانیہ اسلام سے پھر گیا۔ کلمۂ اسلام کا منکر ہو گیا چاہے دہریہ ہو جائے یا مشرک یا مجوسی یا کتابی کچھ بھی ہو۔ **مرتد منافق** وہ کہ کلمۂ اسلام اب بھی پڑھتا ہے اپنے آپ کو (مسلمان) ہی کہتا ہے اور پھر اللہ عزوجل یا رسول اللہ ﷺ یا کسی نبی کی توہین کرتا یا ضروریات دین میں کسی شَے کا منکر ہے، جیسے آج کل کے وہابی رافضی، قادیانی، نیچری، چکڑالوی، جھوٹے صوفی کہ شریعت پر ہنستے ہیں۔ حکم دنیا میں سب سے بدتر مرتد ہے، اس سے جزیہ نہیں لیا جا سکتا، اس کا نکاح کسی مسلم، کافر، مرتد اس کے ہم مذہب یا مخالف مذہب غرض انسان حیوان کسی سے نہیں ہو سکتا۔ جس سے ہو گا محض زنا ہو گا مرتد مرد ہو خواہ عورت —— مرتدوں میں سب سے بدتر مرتد منافق ہے۔ یہی وہ ہے کہ اس کی صحبت ہزار کافر کی صحبت سے زیادہ مضر ہے کہ یہ مسلمان بن کر کفر سکھاتا ہے خصوصًا وہابیہ، خصوصًا دیوبندیہ کہ اپنے آپ کو خاص اہل سنت کہتے، حنفی بنتے، چشتی، نقش بندی بنتے، نماز روزہ ہمارا سا کرتے، ہماری کتابیں پڑھتے پڑھاتے اور اللہ و رسول کو گالیاں دیتے ہیں، یہ سب سے بدتر زہر قاتل ہیں، ہوشیار خبردار! مسلمانو! اپنا دین بچائے ہوئے۔ فاللہ خیر حفظا و ھو ارحم الراحمین، و اللہ تعالیٰ اعلم۔[1]

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۵۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

فتاوی میں اصلاح و موعظت کا پہلو

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کے فتاویٰ میں جابجا اصلاح و موعظت کا عنصر پایا جاتا ہے بلکہ سچائی تو یہ ہے کہ آپ کی ایسی تحریر کی ہر سطر درد و کرب سے بھرپور ہوتی ہے اور اس میں از خود ایک اصلاحی پہلو ہویدا ہوتا ہے۔ اس دور پر فتن میں ملت اسلامیہ کے اندر اعتقادی زوال کو دیکھ کر آپ کی کڑھن اور خلش لمحہ بہ لمحہ تیز سے تیز تر ہوتی جاتی تھی اور آپ ہمہ وقت امت محمدیہ کی اصلاح میں لگے رہتے اور کرب انگیز انداز میں اسلام کے پیغامات پیش کرنے کی کوشش کرتے۔

(۱)

ہم امام احمد رضا کی درج ذیل تحریر سے ان کے اس پہلو کو محسوس کر سکتے ہیں۔ کہ اللہ و رسول و قرآن کے دشمنوں کے ساتھ مسلمانوں کے موالات اور دوستی کو دیکھ کر۔ آپ فرماتے ہیں:

”کیا نہیں ڈرتے کہ ہر کہ آزاد از اسلام بود ☆ در سقر بندی آلام بود۔

آج کفر و ارتداد و زندقہ و اِلحاد کا گرم بازار ہے، ہر چہار طرف سے اللہ و رسول و قرآن پر گالیوں، تکذیبوں کی بوچھار ہے، کفر بکنے والوں سے گلہ نہیں، عجب عام مدعیان اسلام سے کہ ان کے نزدیک اللہ و رسول و قرآن سے زیادہ ہلکی عزت کسی کی نہیں، ان کے ماں، باپ کو گالی دینا تو بڑی بات کوئی انھیں تو تو کہہ کر دیکھے اور اللہ و رسول و قرآن پر گالیاں سنتے ہیں، چھپتے شائع ہوتے دیکھتے ہیں اور تیوری پر بل بھی نہیں آتا بلکہ گالیاں دینے والوں سے میل جول، یارانے دوستانے بدستور رہتے ہیں۔ ان کے اعزاز و اکرام، القاب و آداب ویسے ہی منظور رہتے ہیں۔ صاف دل، کشادہ جبیں گویا کسی نے کچھ کہا ہی نہیں۔ نہیں نہیں بلکہ الٹی ان کی حمایت انھیں برا کہنے والے سے بغض و عداوت، ان کا حکم الٰہی ظاہر کرنے والا بے تہذیب، بدلگام ہے، تنگ کن دائرۂ اسلام ہے۔ عبد الماجد سے بدتر کافر آج کل شاید ہی کوئی ہو، جس نے عیسیٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو مجہول النسب بچہ کہا اور قرآن کو اپنے دعوائے توحید میں کاذب و ناتمام ٹھہرایا اور یہ کہ رسول اللہ ﷺ نے اپنی تعظیم کی آیتیں تصنیف کر لیں اور

رنگ و روغن بڑھانے کو اپنے اہل بیت و ازواج کی تعظیمیں بھی اضافہ کردیں وغیرہ وغیرہ ملعونات کثیرہ، جب ان باتوں پر اس کی تکفیر ہوئی۔ چار طرف سے کوا گہار دوڑ پڑی ناپاک اخباروں میں دفتر کے دفتر اس کی براءت میں سیاہ ہونے لگے، ایک کافر ہوا تھا اس کے پیچھے ہزاروں کے اسلام تباہ ہونے لگے، مگر جواب ایک حرف کا نہیں بلکہ ڈھٹائی، بے شرمی، بے حیائی سے مکرنا، صاف دن میں ٹھیک دوپہر کو آفتاب کا انکار کرنا، وہ بے چارہ تو کوئی چیز نہ تھا "لا فی العیر و لا فی النفیر" جب اس کی حمایت میں وہ کچھ جوش تو مسٹر ابوالکلام تو لیڈر کبیر، ان کا کفر ضرور ٹھیٹ اسلام بنے گا، ان کے مقابل اللہ و رسول و قرآن کی کون سنے گا۔ کھلے گمراہان لیام کو جانے دو بدایوں، شاہ جہاں پور، لکھنؤ، کانپور وغیرہ میں بڑے بڑے سنیت کا دم بھرنے والے بستے ہیں۔ دیکھیے تکذیب کلام اللہ و توہین رسول اللہ وانکار شریعۃ اللہ دیکھ کر ان میں کتنے اوکستے ہیں، مسٹر آزاد سے توبہ وقبول اسلام شائع کراتے ہیں اور نہ مانیں تو ان سے بائیکاٹ مقاطعہ مناتے ہیں، حاشا نہ وہ توبہ واسلام شائع کریں، نہ یہ ہرگز ان کی موالات، تعظیم سے پھریں، تکذیب کی تو قرآن کی کی ان کی تو نہ کی، گالی دی تو رسول اللہ کو دی انھیں تو نہ دی، اے تصور جُویانِ خود گم ابھی حب للہ و بغض للہ کے مزے سے واقف ہی نہیں تم، قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم. اور جن بندگان خدا کو اس کا حصہ ملا ہے، ان پر چرچتے ہو ان کے سایہ سے کہ ان کا سایہ نہیں سایۂ مصطفیٰ ہے، "مُسْتَنْفِرہ" ہو کر بجتے ہو، یہاں سے ان کے بائیکاٹ اور ترک موالات کی حقیقت کھلتی ہے، مسلمان کا ایمان شاہد ہے کہ ترک بھائیوں کا سارا ملک چھین لیں یا کعبہ معظمہ کو معاذ اللہ ایک ایک اینٹ کردیں۔ ہرگز اللہ و رسول و قرآن کی تکذیب و توہین کے برابر نہیں ہو سکتا اگر ان کا وہ جوش وہ نان کو آپریشن کا خروش اللہ کے لیے ہوتا تو وہ وہاں ایک حصہ تھا، ان سے ہزار حصے ہوتا، مگر یہاں ہزارواں حصہ بھی درکنار وہی محبت وہی پیار، وہی تعظیم وہی تکریم، وہی وداد وہی اتحاد، وہی لیڈری وہی سروری — تو للہ انصاف کیا آفتاب سے زیادہ روشن نہ ہوا کہ ہرگز انھیں دین سے غرض نہیں نہ دین کے لیے ان کی کوششیں ہوئیں بلکہ سب جوش و خروش بہر نان و نوش — سوراج بس، باقی ہوس، انا للہ و انا الیہ راجعون.

مسلمان کہلانے والو للہ اپنا ایمان سنبھالو، واحد قہار کے قہر سے ڈرو، حب للہ و بغض للہ کے سامان درست کرو، نیچری تہذیب اور ساختہ تادیب کی خواب غفلت سے جاگو۔ جس سے کلمۂ تکذیب و توہین خدا و رسول سنو تمھارا کیسا ہی معظم اور پیارا ہو دور کرو دور بھاگو، خدا کے دشمن کو دشمن مانو، اس سے تعلق کو آگ جانو، ورنہ عن قریب دیکھ لوگے کہ تمھارے قلوب مسخ ہو گئے، تمھارے ایمان نسخ ہو گئے، تمھارے نکاح فسخ

ہوگئے۔ فستذکرون ما أقول لکم وأفوض أمري إلی اللہ إن اللہ بصیر بالعباد من یھد اللہ فمالہ من مُضل ومن یضلل اللہ فمالہ من ھاد. میں جانتا ہوں حق کڑوا لگے گا مگر کوئی مسلمان تو ایسا نکلے گا کہ رب کے حضور گردن جھکا کر سچے دل سے سنے، دیکھے، حق وباطل کو میزان ایمان میں پرکھے اور اگر سب پر وہی عناد ومکابرہ کا داغ تو۔ وما علینا إلا البلاغ— اللھم إلیك المشتکی وأنت المستعان وعلیك البلاغ وإلیك المصیر ولا حول ولا قوۃ إلا باللہ العلي العظیم.[1]

﴿۲﴾

بلاشبہہ فحش کلامی کے ذریعہ ایذاے مسلم بہت بڑا گناہ ہے اور پامالیِ حق عبد بھی ہے جو بندے کے معاف کیے بغیر معاف نہیں ہوسکتا امام احمد رضا علیہ الرحمۃ اپنے فتاویٰ کے ذریعہ ہر ممکن کوشش کرتے ہیں کہ ایک مومن مومن کے لیے ایسے الفاظ استعمال نہ کرے جن سے دوسرے کو تکلیف پہنچتی ہو ایک بار آپ کے سامنے ایک ایسا ہی مسئلہ درپیش ہوا۔ مسئلہ یہ تھا کہ ہم جو نماز وروزہ اور دیگر عبادات بجالاتے ہیں زید کہتا ہے یہ سب اللہ کے لیے کرنا چاہیے اگرچہ خداوند قدوس ان چیزوں سے بے نیاز ہے مگر بندوں کو اپنے مولا کے حکم کی تعمیل کرنا چاہیے۔ بکر کہتا ہے: ”زید کا دماغ خشک ہوگیا ہے اس لیے ایسا کہتا ہے“ یہ سب غلط ہے بلکہ جو کچھ ہم کرتے ہیں وہ سب اپنی ذات کے لیے کرتے ہیں اور کرنا چاہیے۔ امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے فرمایا کہ دونوں کا خیال اپنی اپنی جگہ درست اور حق مگر بکر کا زید کو یہ کہنا کہ ” زید کا دماغ خشک ہوگیا ہے اس لیے ایسا کہتا ہے“ مفت ایذاے مسلم ہے۔ فرماتے ہیں: ”دونوں قول قرآن عظیم میں موجود ہے ہاں بکر کا یہ کہنا کہ زید کا دماغ خشک ہوگیا ہے، مفت ایذاے مسلم ہے اس سے معافی چاہیے اور اس کا کہنا کہ یہ سب غلط ہے بہت سخت کلمہ ہے اسے تجدید اسلام چاہیے کہ اس نے ایسے واضح دینی، قرآنی قول کی تغلیط کی۔ واللہ تعالیٰ اعلم“۔[2]

﴿۳﴾

ایک دوسرے مقام پر دیکھیے ایک جگہ لوگوں نے ختم شریف کے دوران یہ شعر پڑھا ؎

عفو کن خطایا حیات النبی ☆ مری کر شفع یا حیات النبی

مجمع میں شریک ایک شخص جو کہ منصب امامت پر فائز تھا۔ وہاں سے اٹھ کر وہ مغرب کی نماز ادا کرنے گیا اور بعد مغرب مسلمانوں کو مخاطب کرکے کہا کہ استمداد اللہ تعالیٰ کے علاوہ کسی سے جائز نہیں اور پھر یہ شعر پڑھ کر ؎

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ١٥، ١٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

امداد کن امداد کن از بند غم آزاد کن ☆ در دین و دنیا شاد کن یا شیخ عبد القادرا

کہا: ایسا کہنا جائز نہیں۔ دوسرے وقت اس شعر پر لوگوں میں بحث چھڑ گئی تو امام نے یہ بھی کہا کہ رسول اللہ سے بھی کوئی مدد نہیں مانگنی چاہیے کیوں کہ وفات پا گئے ہیں اور مردہ ہیں یہ سن کر ایک شخص نے اس امام کے پیچھے نماز پڑھنی چھوڑ دی۔ اور اپنے مکان کو مسجد قرار دے کر جمعہ اور دیگر نمازیں قائم کرلیں اب اس امام مذکور نے بارگاہ رسول میں اپنی بے ادبی اور گستاخی معلوم کر کے معترض و دیگر لوگوں کے سامنے توبہ کی اور معافی کا خواستگار ہوا۔ مگر اس معترض نے اسے معاف نہیں کیا اور بدستور اپنے اصرار پر قائم ہے۔ اب اس پیش امام نے کہا کہ اگر رسول کریم ﷺ بعالم حیات ہمارے سامنے موجود ہوں تو بھی اپنے اختیار سے کوئی کام نہیں کر سکتے حالاں کہ بظاہر وفات پا گئے ہیں میرا اس پر ایمان ہے اور میرے منہ سے جو لفظ مردہ نکلا ہے میں اس کے لیے توبہ کرتا ہوں اور معافی مانگتا ہوں۔ اس در پیش مسئلہ کا امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کا ناصحانہ جواب ملاحظہ فرمائیے:

یہ سوال پہلے بھی آیا اور دارالافتا سے جواب گیا۔ جواب اب بھی وہی ہے، اگرچہ سوال میں بہت الفاظ شیطانی کم ہیں آخر یہ تو خود پیش امام نے اقرار کیا کہ اس نے شان اقدس ﷺ میں بے ادبی و گستاخی کی۔ یہی کفر ہے اور اس کی معافی معترض سے چاہنا عجیب ہے، گستاخی کرے محمد رسول اللہ ﷺ کی شان میں اور معافی چاہے زید و عمرو سے۔ سائل کہتا ہے: مگر معترض نے اسے معاف نہ کیا، سبحان اللہ معترض اس کا معاف کرنے والا کون؟ اسے کیا اختیار تھا کہ گستاخی کی جائے رسول اللہ ﷺ کی شان اقدس میں اور یہ معاف کردے، گویا یہ کہے کہ اگرچہ تو نے میرے نبی ﷺ کو برا کہا مگر میں اس کی پروا نہیں کرتا، میں نے کہا بے کہا کر دیا، معترض ایسا کہتا تو اسے خود اپنے ایمان کے لالے پڑتے، زید کا حق عمرو، عمرو کا حق زید معاف نہیں کر سکتا۔ وہ بے ادب کہ محمد رسول اللہ ﷺ کے حق میں گرفتار ہوا اسے زید و عمرو کیوں کر معاف کردیں۔

در مختار میں ہے:

"الكافر بسب نبيٍّ من الأنبياء لاتقبل توبته مطلقا ولو سب الله تعالیٰ قبلت لأنه حق الله تعالیٰ والأول حق عبد لايزول بالتوبة ومن شك في عذابه وكفره كفر." اھ۔

انکار استمداد و استعانت اور وہ بھی خود حضور اقدس ﷺ سے اور وہ بھی اس ملعون خیال پر کہ مردہ ہیں ان پر تو شخص مذکور اب بھی قائم ہے ایک لفظ مردہ کو اس کے معنی سے تبدیل

کرتا ہے یہ تمام عقائد و خیالات وہابیہ کے ہیں اور وہابیہ کی امامت ہر گز جائز نہیں، اور ان کے پیچھے نماز باطل محض ہے۔

فتح القدیر میں ہے:

"روی محمد عن أبي حنيفة وأبي يوسف رضي الله تعالیٰ عنهم أن الصلاة خلف أهل الهواء لاتجوز .اهـ. وقد حققناه بما لا مزيد عليه في "النهي الاكيد"".

جس مسلمان نے وہ کلمات سن کر اس کے پیچھے نماز سے احتراز کے لیے اپنے مکان کو مسجد کر کے اس میں جمعہ و جماعت شروع کر دی اس کے لیے اللہ عزوجل کے یہاں اجر عظیم ہے۔ إن شاءالله الكريم والله تعالیٰ اعلم.[1]

﴿۴﴾

اصلاح و موعظت سے متعلق ایک سوال و جواب ملاحظہ ہو۔

سوال: ایک مسلمان سنی حنفی مسمّٰی گلزار خان نے ایک عورت سے ناجائز تعلق پیدا کر لیا۔۔۔کچھ عرصہ بعد بوجہِ تائید غیبی یا شرم دنیاوی اُس عورت سے قطع تعلق کر کے اپنے سابقہ افعال سے ایک مجمع عام میں تائب ہو گیا—تائب ہونے کے بعد قرب و جوار کے مسلمانوں نے مسمّٰی گلزار کے ساتھ مواکلت و مشاربت جاری کر دی۔

متعدّد لوگ ایسے ہیں جو گلزار اور اس کے ساتھ شریک مسلمانوں کو خارج از اسلام سمجھتے ہیں اور جہلا کو اپنا ہم خیال بناتے اور بیان کرتے ہیں کہ گلزار خان کسی طرح مسلمان نہیں رہ سکتا، اور توبہ کوئی چیز نہیں۔

جواب: یہ متعدّد لوگ محض خطا و ظلم پر ہیں، مسلمان بھائی کی توبہ قبول کرنی واجب ہے— اللہ عَزَّوَجَلَّ اپنے بندوں کی توبہ قبول فرماتا ہے۔

قرآن عظیم میں ہے: « وَ هُوَ الَّذِیْ یَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهٖ وَ یَعْفُوْا عَنِ السَّیِّاٰتِ » [الشوریٰ:۲۵]

اللہ ہے کہ اپنے بندوں کی توبہ قبول کرتا اور گناہوں سے درگزر فرماتا ہے۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٤٢، ٤٣.

اور فرماتا ہے: «اَلَمۡ يَعۡلَمُوۡۤا اَنَّ اللّٰهَ هُوَ يَقۡبَلُ التَّوۡبَةَ عَنۡ عِبَادِهٖ»[التوبة:١٠٤] کیا انھیں خبر نہیں کہ اللہ اپنے بندوں کی توبہ قبول فرمایا ہے۔

حدیث شریف میں ہے رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

"من أتاه أخوه متنصّلا فليقبل ذلك منه محِقّا أو مُبطِلا، فان لم يفعل لم يرد عليّ الحوضَ".

جس کے پاس اس کا مسلمان بھائی معذرت کرتا ہوا آئے اُس پر لازم ہے کہ اس کا عذر قبول کرے، چاہے وہ حق پر ہو یا ناحق پر، اگر عذر قبول نہ کرے گا تو روزِ قیامت حوض کوثر پر میرے حضور حاضر ہونا نصیب نہ ہوگا— رواه الحاكم عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه.

ان لوگوں کا کہنا کہ "توبہ کوئی چیز نہیں" اگر اس سے خاص گلزار کی یہ توبہ مقصود ہے یعنی اس نے دل سے توبہ نہیں کی، تو مسلمان پر بدگمانی ہے، اور وہ سخت حرام ہے۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے:«يٰۤاَيُّهَا الَّذِيۡنَ اٰمَنُوا اجۡتَنِبُوۡا كَثِيۡرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعۡضَ الظَّنِّ اِثۡمٌ» [الحجرات:١٢] اے ایمان والو! بہت سے گمانوں سے بچو، بے شک کچھ گمان گناہ ہیں۔

رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

"إياك والظن، فإن الظنَّ أكذبُ الحديث".

"گمان سے دور رہو کہ گمان سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے"۔

راوه الأئمة مالك، والبخاري، ومسلم، وأبوداؤد، والترمذي عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه.

اور اگر یہ مراد ہو کہ سرے سے توبہ کوئی چیز نہیں تو معاذ اللہ صریح کفر ہے۔ نیز گلزار اور اس کے شریک مسلمانوں کو اسلام سے خارج سمجھنا کافرانہ خیال ہے۔ اور یہ کہنا کہ "گلزار خاں کسی طرح مسلمان نہیں ہوسکتا" اللہ عزوجل و شرع مطہر پر افترا ہے۔

ان لوگوں پر فرض ہے کہ توبہ کریں اور گلزار خاں اور اس کے ساتھ مسلمانوں سے معافی چاہیں، پھر ان کو چاہیے کہ تجدید اسلام کے بعد اپنی عورتوں سے تجدید نکاح کریں۔[1]

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ١١٨، ١١٧، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(۵)

ایک دوسرا سوال و جواب ملاحظہ کریں:

سوال: اگر کوئی شخص شرارتاً وباغواے متولی قبروں پر مع جوتیاں چڑھتا ہو، اور ہانڈی کا دھوون، پان کی اُگال، استنجا قبروں پر کرتا ہو تاکہ اوروں کو جو اس شرارت سے روکتے ہیں ایذا ہو تو ایسے شخص اور متولی کے واسطے کیا حکم ہے؟

جواب: قبر مسلم کا ادب واجب ہے، اس پر استنجا کرنا حرام ہے، اس پر اُگال یا دھوون ڈالنا توہین ہے، اس پر بلا ضرورت و مجبوریِ شرعی پاؤں رکھنا ناجائز ہے، نہ کہ معاذ اللہ اس پر جوتے پہنے چڑھنا۔

رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "لَأَن يجلس أحدكم على جمرة تتحرق ثيابه فتخلص إلى جلده خير له من أن يجلس على قبر".

بے شک تم میں کسی کا چنگاری پر بیٹھنا کہ وہ اس کے کپڑے جلا کر اس کی کھال تک پہنچ جائے اس کے حق میں قبر پر بیٹھنے سے بہتر ہے۔ رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله تعالىٰ عنه.

اور فرماتے ہیں ﷺ: "لَاَنْ اَمشِیَ علی جمرةٍ أو سیفٍ اَحبُّ اِلَیَّ مِنْ اَنْ اَمْشِیَ علی قبرِ مسلمٍ"

بے شک مجھے آگ یا تلوار پر چلنا مسلمانوں کی قبر پر چلنے سے زیادہ پسند ہے۔

اس میں بکثرت احادیث و روایات ہمارے رسالہ "اهلاك الوهابيين" میں ہیں، ایسا کرنے والا سخت عذاب کا مستحق ہے، اور متولی کہ ایسے فعل کا اِغوا کرتا ہے اُس سے بھی بدتر ہے۔[1]

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۵۰۷، ۵۰۸.

تخریج احادیث

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ جہاں عبارات فقہا سے اپنے فتاوے مزیّن ومرصّع فرماتے ہیں۔ وہیں احادیث نبویہ بطور تائید پیش فرماتے ہیں، عموماً آپ کے حدیث نقل کرنے کا انداز یہ ہوتا ہے کہ آپ متن حدیث کو بیان کرنے کے ساتھ اس کے آخری راوی کا بھی ذکر کرتے ہیں اور اس حدیث کی تخریج بھی فرمادیتے ہیں یعنی اسے اپنی کتابوں میں روایت کرنے والے محدثین کا حوالہ بھی دیتے ہیں۔

حدیث نمبر۱:

"من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام".

تخریج حدیث کا نمونہ ملاحظہ فرمائیے:

"رواه الطبراني في "الكبير" عن عبدالله بن بسر — وابن عساكر وابن عدي عن أم المؤمنين الصديقة — وأبو نعيم في "الحلية". و الحسن بن سفيان في "مسنده" عن معاذ بن جبل — والسجزي في "الابانة" عن ابن عمر — و كابن عدى عن ابن عباس رضي الله تعالىٰ عنهم اجمعين — والبيهقي في "شعب الإيمان" عن إبراهيم بن ميسرة مرسلا". [1]

حدیث نمبر۲:

"نهى النبيّ صلى الله عليه وسلم أن يصافح المشركون أو يكنوا أو يرحب بهم".

یہ حدیث ابو نعیم نے "حلیۃ الاولیا" میں حضرت جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت فرمائی۔ [2]

(1) - فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2) - فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

حدیث نمبر۳:

"أيما امرئ قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما فإن كان كما قال وإلا رجعت عليه".

"رواه مسلم والترمذي ونحوه البخاري عن ابن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما".[1]

حدیث نمبر۴:

"قال رجل في غزوة تبوك في مجلس يوما مارأينا مثل قرائنا هٰؤلاء ولا أرغب بطونا ولا أكذب ألسنة ولا أجبن عند اللقاء فقال رجل في المجلس كذبت ولكنك منافق لأخبرن رسول الله ﷺ فبلغ ذلك رسول الله ﷺ ونزل القرآن قال عبدالله فانا رأيته متعلقا بحقب ناقة رسول الله ﷺ والحجارة تنكيه وهو يقول: يارسول الله إنما كنا نخوض ونلعب والنبي ﷺ يقول: أ بالله وآيٰته ورسوله كنتم تستهزؤن".

"أخرجه ابن جرير وابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن مردويه عن عبدالله بن عمر رضي الله تعالىٰ عنهما — وابن جرير عن زيد بن أسلم وعن محمد بن كعب وغيرهما".[2]

حدیث نمبر۵:

ام المومنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے عرض کرتی ہیں:

"أرى ربك يسارع في هواك".[3] رواه البخاري

اس حدیث کو امام بخاری نے روایت کیا۔

حدیث نمبر۶:

"ثلاثة لا يستخف بحقهم إلا منافق بين النفاق ذو الشيبة في الإسلام وذو العلم ومعلم الخير".

"خطیب حضرت ابوہریرہ اور ابو الشیخ ابن حبان کتاب التوبیخ میں جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے راوی۔ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں-الحدیث-"۔[4]

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ١١، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(3)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٩، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(4)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

حدیث نمبر۷:

"من عادیٰ لي ولياً فقد آذنته بالحرب".

"رواه البخاري فی صحيحه عن أبي هريرة رضي الله تعالیٰ عنه عن النبي ﷺ عن ربه عزوجل".[1] كتاب الرقاق.

حدیث نمبر۸:

دارقطنی وابوحاتم خزاعی نے ابوامامہ باہلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

"أهل البدع كلاب أهل النار".[2]

حدیث نمبر۹:

صحیح بخاری شریف میں امیر المومنین فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔

"قال كانت الكلاب تقبل وتدبر في المسجد فی زمان رسول الله ﷺ".[3]

حدیث نمبر۱۰:

"ان الله تعالیٰ يكره فوق سمائه أن يخطأ ابو بكر الصديق في الارض".

تخریج: رواه الطبراني، في المعجم الكبير، والحارث في مسنده، وابن شاهين في السنة عن معاذ بن جبل رضي الله تعالیٰ عنه عن النبي ﷺ.[4]

حدیث نمبر۱۱:

"من استعمل رجلا من عصابة وفيهم من هو أرضى لله منه فقد خان الله و رسوله والمومنين".

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٣٤،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.
(2)-فتاویٰ رضویہ،٦/٣٥،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.
(3)-فتاویٰ رضویہ،٦/٨٥،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.
(4)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٣٠،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

تخریج: رواہ الحاکم و صحّحہ، والطبرانی، والعقیلي، وابن عدي، والخطیب عن عبداللہ بن عباس رضي اللہ تعالیٰ عنھما عن النبي ﷺ.[1]

حدیث نمبر۱۲:

قال النبی ﷺ: "إذا مدح الفاسق غضب الرب واهتز لذلك العرش".

تخریج: رواہ ابن ابي الدنیا في ذم الغیبة، وأبو یعلی في مسندہ، والبیھقي في شعب الإیمان عن انس بن مالك — وابن عدي عن ابي ھریرۃ رضي اللہ تعالیٰ عنھما.[2]

حدیث نمبر۱۳:

قال رسول اللہ ﷺ: "مکتوب في التوراۃ: من بلغت له ابنته اثنتي عشرۃ سنة فلم یزوجھا فأصابت إثما فإثم ذلك علیه".

تخریج: رواہ البیھقي في شعب الإیمان عن أمیر المومنین عمر، وأنس بن مالك رضي اللہ تعالیٰ عنھما — وسندہ صحیح.[3]

حدیث نمبر۱۴:

قال ﷺ: " من ولد له ولد فلیحسن اسمه وأدبه، فإذا بلغ فلیزوجه، فإن بلغ ولم یزوجه فاصاب إثما فانما إثمه علی أبیه".

تخریج: رواہ البیھقي في شعب الإیمان عن أبي سعید الخدري، وابن عباس رضي اللہ تعالیٰ عنھم.[4]

ثم اَفاد اَن الإثم علی الأب لا ینافي کون الولد آثما، وأید قوله بحدیث آخر.[5]

---

(1)–فتاویٰ رضویہ،٦/١٤٨،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

(2)–فتاویٰ رضویہ،٦/١٥٢،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

(3)–فتاویٰ رضویہ،٦/١٥٢،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

(4)–فتاویٰ رضویہ،٦/١٨١،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

(5)–فتاویٰ رضویہ،٦/١٨١،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

حدیث نمبر ۱۵:

قال ﷺ: ”إن الله تعالیٰ يبعث الايام يوم القيامة على هيأتها، و يبعث الجمعة زهراء منيرة، أهلها يحفّون بها كالعروس تهدى إلى كريمها“.

تخریج: رواه الحاكم في المستدرك، وإمام الأئمة ابن خزيمة في صحيحه، والبيهقي في السنن عن أبي موسى الأشعري رضي الله تعالیٰ عنه.[1]

میں نے بطور نمونہ چند مثالیں ذکر کر دی ہیں، پوری کوشش ہو تو اِسی جلد ششم سے کثیر احادیث مع تخریج پیش کی جا سکتی ہیں۔

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٠١، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

لغزش و خطا پر تنبیہ

امام ابن حجر مکی پر تطفل: مسلمانوں کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے "مکان" ماننا کفر ہے اور "جہت" ماننا صریح ضلالت و بددینی ہے۔ اور بہت ائمہ کے نزدیک کفر ہے۔ امام ابن حجر مکی علیہ الرحمۃ نے "إعلام بقواطع الإسلام" فصل اول میں ان کلمات کا شمار کیا ہے جو ہمارے ائمہ کے نزدیک بالاتفاق کفر ہیں۔ لکھتے ہیں:

"أو قال: الله تعالىٰ في السماء عالم أو على العرش وعنى به المكان أو ليس له نية أو قال: ينظر إلينا و يبصرنا من العرش أو قال: هو في السماء أو على الأرض أو قال: لا يخلو منه مكان أو قال الله فوق و أنت تحته". اهـ.

ترجمہ: یا کہے: اللہ تعالیٰ آسمان پر عالم ہے یا عرش پر اور اس سے مکان مراد لے یا اس کی کوئی نیت نہیں، یا کہے: اللہ تعالیٰ ہم کو عرش سے دیکھتا ہے، یا کہے: وہ آسمان میں ہے یا زمین پر، یا کہے: اس سے کوئی مکان خالی نہیں، یا کہے: اللہ تعالیٰ اوپر ہے اور تو نیچے

ابن حجر نے اپنے قول: "ليس له نية" میں اختلاف ذکر کیا ہے۔ فرماتے ہیں:

في الكفر نظر فضلا عن كونه متفقا عليه لأن النية القصد——وقد ذكر النووي عفاالله تعالىٰ عنه في شرح المهذب: أنه يقال "قصدالله كذا" بمعنى "اراد" فمن قال "ليس له نية" أي قصد فإن أراد أنه ليس قصد كقصدنا فواضح وكذا إن أطلق أو أراد أنه لا إرادة له أصلاً فإن أراد المعنى الذي تقوله المعتزلة فلا كفر اَيضا ، أو أراد سلبها مطلقا لا بالمعنى الذي يقولونه فهو كفر". اهـ.

علامہ ابن حجر کی اس عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اپنی نقل کردہ عبارت میں انھوں نے "ليس له نية" میں "له" کی ضمیر کا مرجع باری تعالیٰ کی جانب سمجھا یعنی کوئی یہ کہے کہ (اللہ کے لیے نیت نہیں) تو بالاتفاق کفر ہے۔ اس لیے لکھا کہ اس جملے کا کفر ہونا ہی محل نظر ہے، متفق علیہ کفر ہونا تو دور کی بات ہے اس لیے کہ نیت بمعنی قصد ہے اور

”قصد الله كذا“ بمعنی أراد، درست ہے جیسا کہ امام نووی نے شرح مہذب میں فرمایا۔ تو ”لیس له نية“ کہنے والے کا مطلب اگر یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا قصد ہمارے قصد کی طرح نہیں تو بات واضح ہے، اور اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ باری تعالیٰ کے لیے ”ارادہ بالکل نہیں“ اُس معنی میں جس کے قائل معتزلہ ہیں تو بھی کفر نہیں اور اگر اس سے ہٹ کر مطلقاً نفی ارادہ اس کی مراد ہے تو کفر ہے۔ اھ۔

علامہ ابن حجر سے عبارت فہمی میں جو لغزش ہوئی اور ”لیس له نية“ کے تحت ایک طویل تقریر کر ڈالی اُس پر تنبیہ کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت لکھتے ہیں:

”أقول رحم الله الشيخ ليس" ليس له نية "من ألفاظ الكفر بل هو عطف على قوله "عنى به المكان"أي يكفر إن أراد المكان أو أطلق ولم ينو شيئاً قال في البحر الرائق“ إن قال : " الله فى السماء"فإن قصد حكاية ماجاء في ظاهر الأخبار لايكفر و إن أراد المكان كفر وإن لم يكن له نية كفر عندالأكثر وهو الاصح وعليه الفتوىٰ“ .اھ.

ترجمہ: اقول: اللہ تعالیٰ شیخ پر رحم فرمائے ”ليس له نية“ یہ الفاظ کفر میں سے نہیں بلکہ اس کا عطف ”عنى به المكان“ پر ہے یعنی وہ کافر ہو جائے گا جب اس نے مکان مراد لیا یا وہ یہ کلمہ بولا اور اس سے کوئی ارادہ نہ کیا بحر الرائق میں ہے کہ اگر کسی نے کہا ”اللہ آسمان میں ہے“ اگر اس نے وہ مراد لیا جو ظاہر اخبار میں ہے تو پھر کافر نہیں اور اگر اس نے مکان مراد لیا تو کفر ہوگا اور اگر اس نے کوئی ارادہ نہ کیا تو اکثر کے نزدیک وہ کافر ہے اور یہی اصح ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔[1]

☆—☆—☆

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/٣٣، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

ابنائے زمانہ کو ہدایت و تنبیہ

لیڈران خلافت کمیٹی کا حال

مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے اپنے فتاویٰ کے ذریعہ عوام کی اصلاح کی ہے، مگر کسی لغزش پر اصلاح کے علاوہ تنبیہ بھی کرتے ہیں اور اگر کوئی جان بوجھ کر لغزش کا شکار ہوتا ہے تو اس کی اچھی طرح سے گوش مالی بھی کرتے ہیں۔ اور ایسے لوگوں کی غلطیوں کو عام کرتے ہیں تاکہ لوگ ان کے مغالطے سے بچے رہیں۔

اسی سلسلے کی کڑی ہندوستان میں اٹھی تحریک خلافت ہے۔ ظاہراً یہ مسلمانوں کے لیے جذباتی اور پرکشش تحریک تھی مگر اس کے اندر ہزارہا خرابیاں بھی تھیں جن کی وجہ سے اس تحریک میں مسلمانوں کے شریک ہونے میں مسلمانوں کے لیے ضرر کے علاوہ کچھ نہ تھا۔ کچھ اس میں مسلمانوں ہی میں سے شدت پسند حضرات شامل تھے جو اس تحریک میں شامل نہ ہونے والوں کی بے عزتی و بے حرمتی کرتے تھے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ان چیزوں کو محسوس کیا اور حکم شرع کو واضح فرمایا۔ صورت مسئلہ اور حکم شرعی دونوں کو تفصیلاً ملاحظہ کیجیے:

صورت مسئلہ یہ ہے کہ ایک متبع سنت عالم دین جو کہ حکومت ترکیہ کا بہی خواہ ہے مگر خلافت کمیٹی کی شورشوں میں شامل ہونے سے انکار کرتا ہے اور اس کا موقف یہ ہے:

”میں بحمدہ تعالیٰ سنی ہوں اور ہمیشہ ہر حال میں تحقیقات سلف اور مسلمات اہل سنت و تصریحات محققین کا متبع اور امت مرحومہ کے اجماع واطباق متوارث کا پابند ہوں اور یہی میرا مذہب و عروۂ وُثقی ہے، مسئلہ خلافت عظمی کے متعلق جو ایک ثابت و محقق و قطعی طے شدہ مذہبی قدیم مسئلہ ہے میں احتیاط کے خلاف اتباع سلف پر ایک جدید اختراعِ خلف کو ترجیح دینے سے قاصر ہوں“۔(1)

لیکن خلافت کمیٹی کا مفتی اس عالم دین کے خلاف کمربستہ ہے اور اسے اسلام کا دشمن اور فاسق و فاجر کہتا ہے۔ عوام میں ان باتوں کے ذریعہ کافی بے چینی پھیلا رہا ہے۔ لوگوں نے اعلیٰ حضرت کی بارگاہ میں خلافت کمیٹی کے

---

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٧،رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

ممبران کے خلاف استفتا کیا اور جو اس عالم کے خلاف ہیں یا اسے برا بھلا کہتے ہیں ان کا حکم پوچھا۔ پھر آپ نے جواب میں ابن الوقت مفتیوں کی گرفت فرمائی اور ان کی خطاؤں کو طشت از بام کیا۔

اس عالم دین کے حق ہونے کی تائید فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

”صورت مستفسرہ میں عالم موصوف سراسر حق پر ہے اور اس کے مخالفین گمراہ وضال۔ قال اللہ تعالیٰ: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلٰلُ» [یونس:۳۲]

(۱)-بلا شبہہ حمایت سلطنت اسلامیہ و حفاظت اماکن مقدسہ میں وسعت و استطاعت کی شرط قرآن عظیم سے ہے۔[1]

(۲)-اس کے طرق میں جائز و ممکن و مفید کی تحدید، شرع قویم و عقل سلیم سے۔ (ثابت)

قال اللہ تعالیٰ: «لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا» [البقرة:۲۸۶]

و قال تعالیٰ: «فَاتَّقُوا اللّٰهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» [تغابن:۱۶]

شریعت الٰہی اس سے منزہ ہے کہ ناجائز و حرام یا ناممکن و غیر مقدور یا نامفید و عبث کا حکم دے۔

قال تعالی: «قُلْ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَاْمُرُ بِالْفَحْشَآءِ» [الأعراف:۲۸]

و قال تعالیٰ: «وَيَنْهٰى عَنِ الْفَحْشَآءِ وَالْمُنْكَرِ» [النحل:۹۰]

و قال تعالیٰ: «وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا» [المؤمنون:۶۲]

و قال تعالیٰ: «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالْاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لٰعِبِيْنَ» [الأنبيآء:۱۶][2]

ایک مسلمان کو ہندوستان میں کیا کرنا چاہیے اس کو بیان کرنے کے بعد خلافت کمیٹی میں شامل افراد کی خبر لی ہے کہ ان کی حرکات کیسی خبیث ہیں۔ اور خود ان کی ایمانی حیثیت کیا ہے:

﴿۱﴾

خلافت کے بارے میں جس عقیدۂ اہل سنت کا عالم نے اشعار کیا ہے خود خلافت کمیٹی کے مفتی اعظم مولوی ریاست علی خاں صاحب شاہ جہاں پوری اور اس کے لیڈر معظم و ناظم انجمن علما، صدر شعبۂ تبلیغ عبد الماجد بدایونی نے ایک مطبوعہ فتویٰ میں اس کا صاف اقرار و اظہار کیا جو عبارات ائمہ و علما اس فتوی میں سنداً پیش کیں، وضوح حق کے لیے ان میں سے یہ دو ہی کافی ہیں۔

(1)-فتاویٰ رضویہ،۶/۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ،۶/۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مقاصد وشرح مقاصد سے سند دکھائی:

لنا قوله عليه السلام: "الأئمة من قريش" وأجمعوا عليه فصار دليلا قاطعاً يفيد اليقين باشتراط القرشية.

یعنی ہم اہل سنت کی دلیل حضور اقدس سید عالم ﷺ کا یہ ارشاد جلیل ہے کہ تمام خلفا قریش سے ہیں، اور صحابۂ کرام نے اس پر اجماع کیا ہے تو دلیل قطعی ہوگئی۔ جس سے یہ یقین حاصل ہوا کہ خلافت کے لیے قرشی ہونا بے شک شرط ہے۔

علامہ شامی کی کتاب "ردالمحتار علی الدر المختار" سے سند پیش کی ہے۔

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: مفتی و مستفتی مذکورین کی ان شہادتوں کے بعد زیادہ تفصیل کی حاجت نہیں۔

قال الله تعالیٰ: «شَهِدُوْا عَلٰٓى اَنْفُسِهِمْ» [الأنعام: ۱۳۰]

خلافت کمیٹی کو اگر اس کے بارے میں کچھ پوچھنا ہے انھیں اپنے مفتی اعظم و لیڈر معظم سے پوچھنا چاہیے کہ لم شهدتم علينا. وہ انھیں ضرور یہ جواب دیں گے۔

أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء.....ملخصاً.[1]

﴿۲﴾

مشرکین سے اتحاد و وداد قطعی حرام اور ان سے اخلاص دلی یقیناً کفر ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «تَرٰى كَثِيْرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا ؕ لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ اَنْفُسُهُمْ اَنْ سَخِطَ اللّٰهُ عَلَيْهِمْ وَ فِي الْعَذَابِ هُمْ خٰلِدُوْنَ ۝ وَ لَوْ كَانُوْا يُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ النَّبِيِّ وَ مَاۤ اُنْزِلَ اِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوْهُمْ اَوْلِيَآءَ وَ لٰكِنَّ كَثِيْرًا مِّنْهُمْ فٰسِقُوْنَ ۝» [المائدۃ: ۸۰، ۸۱]

یہ اور بیس سے زائد آیات کریمہ ہیں جن میں مطلقاً کفار سے اتحاد و وداد کو حرام و کفر فرمایا ہے، مسلمان کی یہ شان نہیں کہ واحد قہار کے ارشادات سنے اور ان میں مشرکین یا خاص ہندوؤں کے استثنا کی پخ گڑھ لے۔

در اصل تحریک خلافت کے اندر سب سے بڑی خرابی یہی در آئی ہے کہ یہ مسئلہ خلافت خالص دینی اسلامی مسئلہ ہے جسے صرف اور صرف مسلمانوں کو حل کرنا ہے مگر اس تحریک کے لیڈران میں اہم اور پیش رو لیڈر گاندھی کو

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

بنایا گیا تھا اور اسی کی سرکردگی میں مسلمان اس تحریک کے پیچھے پیچھے چل رہے تھے۔ جب کہ قرآن و حدیث میں صراحۃً کفار و مشرکین سے دینی معاملات میں وداد و اتحاد و مدد حرام قطعی ہے۔

﴿۳﴾

مشرکوں کا غلام و منقاد بننا، ان کا پَس رَو بننا، جو کہیں وہی کرنا خصوصًا جسے امر و نہی سمجھا ہو اس میں ان کی اطاعت کرنا یہ سب حرام حرام ہے۔ سخت مخالفت ذی الجلال والاکرام ہے، گمرہی و کفر اس کا انجام ہے۔

قال اللہ تعالیٰ: ﴿وَّلَا تَتَّبِعُوْا خُطُوٰتِ الشَّيْطٰنِ ۭ اِنَّهٗ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِيْنٌ﴾[البقرۃ:۱۶۸]

و قال تعالیٰ: ﴿فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِيْنَ﴾[القلم:۸]

و قال تعالیٰ: ﴿وَلَا تُطِعْ مِنْهُمْ اٰثِمًا اَوْ كَفُوْرًا﴾[الإنسان:۲۴]

و قال تعالیٰ: ﴿يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ تُطِيْعُوا الَّذِيْنَ كَفَرُوْا يَرُدُّوْكُمْ عَلٰٓى اَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوْا خٰسِرِيْنَ﴾ [آل عمران:۱۴۹]

ان آیتوں کے علاوہ بھی بہت سی آیتیں قرآن مقدس کی مصرح ہیں کہ مشرکوں سے اتحاد و استمداد حرام و ناجائز اور بے دینی ہے۔[1]

﴿۴﴾

حلال کو حرام، حرام کو حلال ٹھہرانا ائمۂ حنفیہ کے مذہب راجح میں مطلقاً کفر ہے، جب کہ ان کی حلت و حرمت قطعی ہو جیسے جائز کسب و تجارت و اجارہ کی حلت، مشرکین سے وداد و انقیاد و اتحاد کی حرمت۔ ان حلالوں کو وہ لوگ حرام بلکہ کفر اور ان حراموں کو حلال بلکہ فرض کر رہے ہیں اور اگر وہ حرام قطعی حرام لعینہ ہے جیسے مذکورات تو اسے حلال ٹھہرانا باجماع ائمۂ حنفیہ کفر ہے۔

متون عقائد میں یہ مسئلہ مصرح ہے۔ فتاویٰ خلاصہ وغیرہا میں ہے:

"من اعتقد الحرام حلالا أو على القلب يكفر هذا إذا كان حراماً لعينه والحرمة بدليل مقطوع به أما إذا كانت بأخبار الآحاد لايكفر".اھ.

بزازیہ و شرح وہبانیہ و در مختار میں ہے:

"يكفر إذا تصدق بالحرام القطعي".اھ.[2]

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

ردالمحتار میں ہے:

”حاصله أن شرط الكفر على القول الأول شيئان: قطعية الدليل وكونه حراماً لعينه وعلى الثاني يشترط الشرط الأول فقط وعلمت ترجيحه ومافي البزازية مبني عليه“. اهـ.

پیش آمدہ حالات میں دونوں شرطیں موجود ہیں تو یہ باجماع ائمۂ حنفیہ کفر ہیں۔[1]

﴿۵﴾

کفار و مشرکین کی ایسی تعظیمیں کفر ہیں جیسی خلافت کمیٹی کے سربراہان نے کی ہیں۔[2]

﴿۶﴾

کفار و مشرکین کی جے پکارنا۔[3]

﴿۷﴾

ان کے مرنے یا جیل جانے پر ہڑتال کرنا اور اس پر وہ اصرار اور جو مسلمان نہ مانے اس پر وہ ظلم اضرار، سب کمال تعظیم کفار اور باعث دخول نار و غضب جبار، وحسب تصریحات ائمہ موجب کفر واکفار۔

پھر چند کتابوں سے اپنے اس فتویٰ کی تائید پیش فرماتے ہیں مختصراً دو چار کتابوں کی عبارت پیش کی جاتی ہے۔

در مختار میں ہے:

”لو سلم على الذمي تبجيلا يكفر لأن تبجيل الكافر كفر“. اهـ.

فتاویٰ ظہیریہ وغیرہ میں ہے:

”لو قال لمجوسي يا أستاذ تبجيلا كفر“.

اللہ رب العزت فرماتا ہے: ﴿وَلِلّٰهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُوْلِهٖ وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَلٰكِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَا يَعْلَمُوْنَ ۝۸﴾ [منافقون:۸]

حدیث شریف میں ہے:

”من وقر صاحب بدعة فقد أعان على هدم الإسلام“.

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(3)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۱۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

ابو نعیم "حلیۃ الاولیا" میں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی ہیں:

"نہی النبي ﷺ أن یصافح المشرکون أو یکنوا أو رحب بہم"اھ۔[1]

ان دلائل کو ذکر کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا تیور ملاحظہ فرمائیے:

"یہ باتیں کچھ ایسی تعظیم بھی نہیں ادنیٰ درجۂ تکریم میں ہیں کہ نام لے کر نہ پکارا، فلاں کا باپ کہایا آتے وقت جگہ دینے کو "آئیے" کہہ دیا۔ حدیث نے اس سے بھی منع فرمایا، نہ کہ معاذ اللہ اس کی جے پکارنا اور افعال شیطانی انجام دینا اور یہ عذر بارد کرنا کہ یہ اقوال عوام کے ہیں، کسی ذمہ دار کے نہیں محض کاذب اور پادر ہوا ہے۔ تمھیں نے عوام کَالھَوَام کو اس اتحاد مشرکین حرام ولعین پر اُبھارا ہے اور ان حرکات ملعونہ سے نہ رو کا بلکہ اپنے مقاصد مفاسد کا مؤید سمجھا۔ تمھارے دلوں میں ایمان یا ایمان کی قدر ہوتی تو اس اتحاد حرام و کفر کے لیے جیسی زمین سروں پر اٹھالی ہے رات دن مشرق و مغرب ٹاپتے پھرتے ہو ہزاروں دھواں دھار ریزولیشن پاس کرتے ہو اس کے مخالف بلکہ اس میں ساتھ نہ دینے والوں پر فتوائے کفر لگاتے ہو صدہا اخبارات کے کالم ان کی بدگوئی سے گندے کرتے ہو۔

اس سے سو حصے زائد ان کفروں، ضلالوں کی آگ بجھانے میں دکھاتے کہ یہ تمھاری ہی لگائی تھی، اور اپنی داڑھی بچانے کے لیے اس کا بجھانا تم پر فرض عین تھا۔ مگر سب دیکھ رہے ہیں کہ ہرگز ہرگز ان شیطنتوں کی روک تھام اس بولاہٹ والی جان توڑ کوشش کا دسواں، بیسواں، سوواں حصہ بھی نہ دکھایا پھر جھوٹے بہانے بنانے سے کیا حاصل، مع ہذا خود ذمہ داروں نے جو کچھ کیا وہ جاہلوں کی حرکات مذکورہ سے کہیں بدتر و خبیث تر ہے اور کیوں نہ ہو کہ شملہ بمقدار علم۔

مولوی ابوالکلام آزاد کی آزادی خیال کا ایک طوفان مسلسل مسلمانوں کے ایمانی سمندر میں جاری تھا جو کہ تھمنے کا نام نہ لے رہا تھا بے چارے جاہل عوام اسی کو اسلام اور مولوی ابوالکلام کو ہمدرد اسلام سمجھنے لگے تھے۔ اپنی چرب زبانی اور طلاقت لسانی سے کیا گل کھلایا تھا ملاحظہ کیجیے:

"ابوالکلام آزاد نے کیمپ ناگ پور میں جمعہ پڑھایا اور خطبوں میں مدح خلفاے راشدین و حضرات حسنین کریمین رضی اللہ تعالیٰ عنہم کی جگہ گاندھی کی حمد کی اسے مقدس ذات ستودہ صفات کہا"۔[2]

مولوی عبد الماجد بدایونی کے کفریات تو شمار سے زیادہ ہیں۔ چند اس کے الفاظ ملاحظہ کیجیے:

---

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/، رضا اکیڈمی، ممبئی ۱۰۳

(2)-فتاویٰ رضویہ،٦/١١، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

ہزاروں کے مجمع میں گاندھی کو مذکّر مبعوث من اللہ کہا کہ اللہ نے ان کو تمھارے پاس مذکر بنا کر بھیجا ہے۔
کہاں یہ کلمات ملعونہ اور کہاں بے تمیز احمقوں کا جے پکارنا۔

« فَاَنّٰى تُؤْفَكُوْنَ ۝ »[الأنعام: ٩٥] ⊙« اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ ۝ »[البقرۃ: ٤٤] ⊙« كَلَّا بَلْ ۜ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَّا كَانُوْا يَكْسِبُوْنَ ۝ »[المطففين: ١٤] [1].

یہ تھے ان کے ہفوات و کفریات جو انھیں نظر نہیں آئے اور خواہ مخواہ ان مسلمانوں پر اچھلتے ہیں جو ان کلمات کفر و افعال شنیعہ سے اپنے آپ کو بچاتے ہیں اور عوام کو بچانے کی کوشش میں لگے رہتے ہیں۔

﴿۸﴾

عالم مذکور کی طرف نفس خلافت کا انکار منسوب کرنا کھلا بہتان ہے کیوں کہ نفس خلافت کا منکر جملہ مدعیان کلمہ گو میں کوئی نہیں، کیوں کہ اہل سنت خلفاے اربعہ کو خلیفہ مانتے ہیں، غیر مقلد و دیوبندی بھی اس میں نزاع نہیں کرتے روافض حضرت علی کو خلیفہ مانتے ہیں، مرزائی اپنے مرزا تک اترتے ہیں۔ بلکہ اس عالم دین کے انکار سے مراد مسئلہ دائرہ ہے اسی سے سوال بھی ہے تو اسے یوں مطلق لفظ نفس خلافت سے تعبیر تلبیس ابلیس ہے حالاں کہ دل کی بات خلافت کے مفتی اعظم اور مستفتی اس کے لیڈر معظم کے فتویٰ سے ظاہر ہے۔

کہ عالم موصوف نے وہی فرمایا جو متواتر حدیثوں میں مصطفیٰ ﷺ کا ارشاد ہے، جس پر اجماع صحابۂ امجاد ہے جو جمیع اہل سنت کا اعتقاد ہے۔[2]

﴿۹﴾

صرف اسی عالم دین کو اہل سنت سے خارج جانتا اور کفر و ارتداد کا حکم لگاتا تو مفتی اور اس کے مصدقین بحکم ظواہر احادیث و نصوص کتب معتمدہ فقہیہ ایک ہی بلاے کفر سہتے مگر یہاں تو خلافت کمیٹی کے لیڈروں مفتیوں نے واضح کر دیا کہ یہ تکفیر صرف اس سنی عالم دین کی نہیں بلکہ تمام ائمۂ اہل سنت و جماعت اور جملہ صحابۂ کرام اور خود ارشاد حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وعلیہم وسلم کی ہے۔

اب کون مسلمان ہے کہ اس تکفیری فتوے اور اس کی ناپاک تصدیق کو کلمات کفر نہ کہے گا، فقہاے کرام، ائمہ و صحابہ درکنار خود حضور اقدس ﷺ کے کلام پاک پر کفر کا حکم لگانے والوں کو کافر نہ کہیں گے تو اور کسے کافر کہیں گے۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/١١، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ملخصاً، ٦/١١، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

پھر لکھتے ہیں: سنی عالم کو اس کی پروانہ کرنی چاہیے۔

ہر قوم کی ایک اصطلاح ہوتی ہے ان لوگوں کی اصطلاح جدید میں ملت ملت گاندھی ہے اور سنت سنت گاندھی۔ اس کی روش سے جدا چلنے والوں کو اہل سنت و جماعت سے خارج اور اس کی ملت مخترعہ کے مخالفوں کو کافر و مرتد کہتے ہیں۔

جس طرح فرعون نے معاذاللہ کلیم اللہ علیہ الصلاۃ والسلام کی تکفیر کی تھی اور مشرکین مکہ ملاعنہ نے حضور سید المرسلین ﷺ پر معاذ اللہ ابتداع کی تہمت رکھی تھی، بلکہ یہ حضرت تو فرعون و مشرکین سے بھی بڑھ کر کوئی نرالی انوکھی اصطلاح رکھتے ہیں، کیوں کہ انھوں نے اپنے دشمنوں خدا کے محبوبوں کو کہا، یہ خود اپنوں کو بلکہ اپنی ہی زبانوں سے اپنی ہی جانوں کو کہتے ہیں، کہہ رہے ہیں۔

جیسے کہ مولوی ریاست علی و عبد الماجد نے فتوائے شاہ جہاں پور میں کس شدو مد سے نفس خلافت کی جڑ کاٹی اور فتوائے جبل پور نے اپنے ان دونوں لیڈروں، مفتیوں، عالموں پر کافر و مرتد کی چھانٹ دی بلکہ خود ان دونوں نے اسی فتوی کے اخیر میں اپنے ہی اوپر فاسق و مفسد کی بانٹ دی۔ حق بہ حق دار رسید۔ خود اس خباثت میں مبتلا ہو کر اغوائے عوام کے فتوے گڑھواتے ہیں اور پھر احتجاج کر کے نجاست پھیلاتے ہیں تو وہ اور اس کے ماننے والے سب کفر کے ماننے والے ہیں، ان کا وبال ان پر سے کم نہ ہو گا۔ (۱)

﴿۱۰﴾

اس عالم دین پر جو ناشائستہ الفاظ استعمال کیے اس کے لیے بس یہی کافی ہے کہ حضور اقدس ﷺ نے ایسوں کو کھلا منافق بتایا۔ ارشاد فرماتے ہیں:

"ثلاثة لا يستخف بحقهم إلا منافق بين النفاق. ذو الشيبة في الإسلام و ذوالعلم وإمام مقسط".

مجمع الانہر میں ہے:

"من قال لعالم عو يلم على وجه الاستخفاف كفر". (۲)

مذکورہ سنی صحیح العقیدہ عالم دین پر جو افترا بازیاں ان لوگوں نے کی تھیں سب کو آپ نے طشت از بام کیا اور ان کی لغزشوں نہیں بلکہ شرارتوں کو عوام کے سامنے پیش کر کے تمام امت مرحومہ پر احسان عظیم فرمایا۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ملخصاً، ۱۲/۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ملخصاً، ۱۲/۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مسئلۂ موالات

موالات صرف یہود ونصاریٰ کے ساتھ ہی حرام نہیں ہے بلکہ تمام کفار کے ساتھ حرام ہے۔ تحریک ترکِ موالات کے لیڈروں نے آیات قرآنیہ کو فقط یہود ونصاریٰ کے ساتھ ترک موالات پر چسپاں کرنے کی کوشش کی اور عوام کو گمراہ کرکے اپنے حامیوں میں شامل کرنے کی سعی میں لگے رہے اور دوسری طرف دیگر کفار کے ساتھ اتحاد و وداد کو شریعت سے ثابت بتایا۔ حالاں کہ قرآن مقدس نے تمام کفار سے موالات کو حرام فرمایا ہے صرف یہود ونصاریٰ کا اختصاص یہ گمراہی اور شریعت پر جرأت ہے بلکہ یہود ونصاریٰ سے جتنا حرام ہے اس سے کہیں زیادہ اشد درجہ ہنود ومرتدین سے حرام ہے۔ کیوں کہ جس کا کفر جتنا سخت ہوگا وہ زیادہ نفرت وملامت کا حق دار ہوگا۔ مگر لیڈران تحریک ترک موالات نے بے جا تاویلات کرکے یہود ونصاریٰ سے خاص کردیا اور دیوبندی، وہابی اور ہنود کے ساتھ اتحاد کو عین شریعت قرار دیا بلکہ ترک موالات میں اتنا غلو کیا کہ ترک معاملت کر بیٹھے جو کہ شرعاً ہر کافر غیر مرتد سے جائز ہے۔ اس وقت ترک معاملت کرکے مسلم قوم کو انتہائی مشکل اور پسماندگی میں ڈال دیا۔ اس تحریک کی وجہ سے مسلم نوجوان تعلیم سے پچھڑنے لگے اور ان کی ترقی میں قدغن لگ گیا۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ان حالات میں قوم مسلم کے خسارے کو بخوبی محسوس کیا اور اس تحریک کے خلاف کمربستہ ہوکر میدان عمل میں کود پڑے۔ آپ نے قرآن وحدیث کی روشنی میں ایک طویل فتویٰ تحریر فرمایا جو ملخصًا یہاں پیش کیا جاتا ہے:

(۱)

"موالات مطلقاً ہر کافر سے حرام ہے۔ اللہ رب العزت نے عام کفار کے بارے میں یہ احکام بیان فرمائے کسی کافر کا استثنا محض بزور زبان اللہ رب العزت پر افترا اور قرآن حکیم کی تحریف شدید ہے بلکہ اللہ تعالیٰ نے تو اس حکم کو یہود ونصاریٰ کے ساتھ خاص کرنے والوں پر وعید شدید فرمائی ہے۔

اللہ رب العزت ارشاد فرماتا ہے:

«يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾» [المائدة:۵۷]

موالات کے حرام ہونے پر تین آیات سے استدلال فرمایا پھر یہ ثابت فرمایا کہ تخصیص کرنے والے ضرور گمراہ ہیں اس پر بھی آپ نے چند آیات پیش کیں۔ آگے ارشاد فرماتے ہیں: "حاشا للہ کسی قسم کے کفار سے محبت کرنے کا اسلام نے حکم نہ دیا، باپ، بیٹے، بھائی کافر ہوں تو ان سے بھی محبت صریح حرام فرمادی اور کفار سے دلی محبت واخلاص رکھنے والوں کو جابجا فرمایا کہ وہ بھی انھیں کافروں سے ہیں انھیں اللہ اور قیامت پر ایمان نہیں حاصل کلام یہ کہ وہ کسی طرح بھی مسلمان نہیں ہیں۔ البتہ کافروں میں اتحاد ووداد قلبی کے لیے فرق ہوگا۔ اس کا قاعدہ یہ ہے کہ جس کا

کفر جتنا شدید ہوگا اس سے ان معاملات کا حرام و کفر ہونا اشد و زاید۔ کیوں کہ علت حرمت کفر ہے۔ علت جتنی زیادہ ہوگی حکم بھی سخت تر ہوگا۔ یہ ان کذابوں پر الٹا پڑے گا کیوں کہ کفر میں یہود و نصاریٰ سے مجوس بد تر ہیں۔ مجوس سے ہنود بد تر ہیں ہنود سے وہابیہ و سائر مرتدین بد تر ہیں لہذا ان کے احکام اسی ترتیب پر سخت تر ہیں''۔[1]

﴿۲﴾

یہود و نصاریٰ سے موالات کو حرام فرمانے والے اور ہنود و وہابیہ سے موالات کو فرض جاننے والوں کے متعلق آپ نے ایک طویل بحث فرمائی ہے اور ان کی نام بنام تردید فرمائی ''تحریک ترک موالات'' کے سرغنہ اور ہنود کے ساتھ موالات کو حلال و فرض بتانے والے ابوالکلام آزاد اور عبد الماجد کی خبر لی ہے۔

مولوی ابوالکلام آزاد نے سیدنا مسیح علی نبینا وعلیہ السلام کے نبی وصاحب شریعت ہونے کا اپنے ماہنامہ ''الہلال'' میں انکار کیا اور قرآن کو یک سر جھٹلا دیا الہلال ۲۴؍ستمبر ۱۹۱۳ء میں کہا ہے:

''مسیح ناصری کا تذکرہ بے کار ہے۔ وہ شریعت موسوی کا ایک مصلح تھا خود کوئی صاحب شریعت نہ تھا اس کی مثال مجدد کی سی تھی وہ کوئی شریعت نہ لایا اس کے پاس کوئی قانون نہ تھا اس نے خود تصریح کر دی کہ میں توریت کو مٹانے نہیں بلکہ پورا کرنے آیا ہوں (یوحنا ۱۳:۵) اھ''

ابوالکلام آزاد نے اس عبارت میں تین کفریات کا ارتکاب کیا۔

اول: مسیح ناصری کا تذکرہ بے کار ہے۔

دوم: بار بار مؤکد جملوں سے یہ بتانے کی کوشش کی کہ وہ نبی صاحب شریعت نہ تھے۔

سوم: نصاریٰ کی انجیل محرف سے سند لایا۔

آپ فرماتے ہیں:

''کیا صاحب شریعت انبیا اللہ کے اگلے کلاموں کو مٹانے آتے ہیں، حاشا بلکہ پورا ہی فرمانے کو آتے ہیں، نسخ کے یہی معنی ہیں کہ اگلے حکم کی مدت پوری ہوگئی۔ خیر یہاں کہنا یہ ہے کہ ان فقروں میں آزاد صاحب نے پیٹ بھر کر قرآن عظیم کی تکذیب کی قرآن کریم قطعًا ارشاد فرماتا ہے کہ مسیح علیہ السلام صاحب شریعت تھے''۔

پھر ابوالکلام آزاد کے تینوں انکار کے خلاف قرآن کریم سے حجت قائم فرمائی۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ملخصاً، ۱۳/۶.

اولاً: اللہ تعالیٰ نے پہلے تورات کا ذکر فرمایا:

«وَعِنۡدَهُمُ التَّوۡرٰىةُ فِيۡهَا حُكۡمُ اللّٰهِ»[المائدة:٤٣](ان کے پاس تو توریت ہے اس میں اللہ کے حکم ہیں)

اور فرمایا: «وَمَنۡ لَّمۡ يَحۡكُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الۡكٰفِرُوۡنَ ۝»[المائدة:٤٤]

(جو اللہ کے اتارے پر حکم نہ کریں وہی فاسق ہیں)

پھر مسیح علیہ السلام کو انجیل دینا بیان کر کے فرمایا:

«وَلۡيَحۡكُمۡ اَهۡلُ الۡاِنۡجِيۡلِ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ فِيۡهِ‌ؕ وَمَنۡ لَّمۡ يَحۡكُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الۡفٰسِقُوۡنَ ۝» [المائدة:٤٧] انجیل والے اللہ کے اتارے پر حکم کریں اور جو اللہ کے اتارے پر حکم نہ کریں وہی فاسق ہیں۔

ثانیاً: قرآن مقدس نے صاف بیان فرمادیا کہ ان دونوں کے بعد نبی مکرم حضور اقدس ﷺ پر قرآن مجید اترنے کا ذکر کر کے فرمایا:

«لِكُلٍّ جَعَلۡنَا مِنۡكُمۡ شِرۡعَةً وَّمِنۡهَاجًا‌ؕ وَلَوۡ شَآءَ اللّٰهُ لَجَعَلَكُمۡ اُمَّةً وَّاحِدَةً»[المائدة:٤٨]

اے تورات و انجیل و قرآن والو ہم نے تم میں ہر ایک کے لیے ایک شریعت وراہ رکھی اور اللہ چاہتا تو تم سب کو گروہ واحد کر دیتا۔

ثالثاً: کج فہم پلیدوں یا ہٹ دھرم عنیدوں کی اس سے بھی تسکین نہ ہو تو قرآن جھوٹوں کو راہ نہیں دیتا، اس نے نہایت روشن لفظوں میں بعض احکام تورات مقدس کا احکام انجیل مبارک سے منسوخ ہونا بتادیا، اپنے نبی مسیح علیہ السلام کا قول ذکر فرماتا ہے:

«وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيۡنَ يَدَىَّ مِنَ التَّوۡرٰىةِ وَلِاُحِلَّ لَكُمۡ بَعۡضَ الَّذِىۡ حُرِّمَ عَلَيۡكُمۡ»[آل عمران:٥٠]

میں تمھارے پاس آیا ہوں سچا بتاتا اپنے آگے اتری کتاب تورات کو اور اس لیے کہ میں تمھارے واسطے بعض وہ چیزیں حلال کر دوں جو تم پر تورات نے حرام فرمائی تھیں۔

ابوالکلام آزاد کے تین کفریات پر تین قرآنی آیات سے استدلال کے بعد آپ فرماتے ہیں:

”اب بھی کسی مسلمان کو مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کے صاحب شریعت ہونے میں شک ہو سکتا ہے یا منکر بجہنم اس میں شک کرنے والا مسلمان رہ سکتا ہے۔ انجیل میں کئی جگہ ان احکام کی تفصیل بھی ہے کہ پہلے تم سے یہ فرمایا گیا تھا اور اب میں یہ کہتا ہوں۔ آزاد صاحب خاص اپنا اطمینان چاہیں تو اپنی معتمد بائبل ہی کو دیکھ لیں۔“

اب ذرا امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کا تیور ملاحظہ فرمائیے:

"آزاد صاحب تو ابوالکلام ہیں، مواقع سخن سے خوب آگاہ ہیں یہ تین آیات کریمہ تھیں: «وَ لْیَحْکُمْ اَهْلُ الْاِنْجِیْلِ» [المائدۃ:٤٧] ⊙« لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ »[المائدۃ:٤٨] ⊙« وَ لِاُحِلَّ لَكُمْ »[آل عمران:٥٠] بلیغ الدہر نے جب ان کی تکذیب کی اور منہ پھاڑ کر کہہ دیا کہ مسیح صاحب شریعت نہ تھا تو اسے بھی تین فقروں سے موکد کیا۔" اس کی مثال مجدد کی سی تھی، وہ کوئی شریعت نہ لایا، اس کے پاس کوئی قانون نہ تھا" تاکہ ہر آیت کے مقابلے کو ایک فقرہ تیار رہے آیات قرآن پر وار کرنے کو یہ ان کی ذوالفقار رہے"۔

مولوی ابوالکلام آزاد کے ان فقروں سے کتنی تکذیب لازم آتی ہے امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے اس کی تفصیل یوں کی ہے:

"بالجملہ ایک تکذیب وہ تھی کہ اسلام نے کچھ کافروں سے محبت کا حکم دیا۔ دوسری تکذیب وہ کہ مسلمین و کافرین سب سے محبت اسلام کی اصل الاصول ہے اور چار تکذیبیں ان چار فقروں سے یہاں تک چھ تکذیبیں ہوئیں۔

مولوی ابوالکلام آزاد کی تکذیبوں کو شمار کرانے کے بعد آپ فرماتے ہیں:

"ان چار پر کوئی گمان کر سکتا ہے کہ آزاد صاحب اب ترک موالات میں ہیں، نصاری کا بائیکاٹ اس زور سے کیا کہ ان کے نبی کا بھی بائیکاٹ کر دیا۔ اگرچہ مسلمان اس پر معترضانہ کہیں کہ یہ تو سب انبیا اور خود حضور سید الانبیا علیہم وعلیہ افضل الصلوٰۃ والثنا کا بائیکاٹ ہو گیا کہ ایک نبی سے مقاطعہ تمام انبیا سے مقاطعہ اور خود رب عزوجل سے مقاطعہ ہے اب آپ کے ماننے کو اللہ کا کوئی نبی نہیں مل سکتا۔ پھر بھی وہ اس کی کیا پرواہ کرتے جب تک کمیٹی کے نبی بالقوہ خواہ بالفعل گاندھی صاحب مذکر مبعوث من اللہ سلامت رہیں یک درگیر و محکم گیر — یہ پچھلی چار عین مذہب نصاری ہیں۔ کیا قرآن عظیم کو جھٹلانے کے لیے نصاری سے بائیکاٹ کے بدلے میل ہو جاتا ہے یعنی ملت واحدہ ہر شخص جس کے سر میں دماغ اور دماغ میں عقل کا ادنی جلوہ، پہلو میں دل اور دل میں اسلام کا کچھ بھی حصہ ہو علانیہ دیکھ رہا ہے کہ آزاد صاحب کے ان اقوال میں تین انواع کفر ہیں کلام اللہ کی تکذیب، رسول اللہ کی توہین، شریعۃ اللہ کا انکار۔ اور پھر وہ قوم کے لیڈر ہیں، دین کے رفارمر ہیں، سب لیڈروں کے سر ہیں۔ فسبحان مقلب القلوب والأبصار كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار.

؎ اذا كان الغراب دليل قوم — سيهديهم طريق الهالكينا"

لیکن اسی "الہلال" کی چار اور تکذیبیں اس بائیکاٹ کے بالکل خلاف ہیں، ص:۳۳۸، پر مسیح علیہ السلام کی نسبت کہا "یہودیوں نے ان کے سر پر کانٹوں کا تاج رکھا تاکہ وہ صلیب پر لٹائے جائیں اور جو لکھا ہے پورا ہو" یہ قرآن عظیم کی ساتویں تکذیب کی، وہ فرماتا ہے: و ما صلبوہ، انھوں نے مسیح کو سولی نہ دی، نیز اسی صفحہ پر کہا مسیح نے اپنی عظیم قربانی کی اور ص:۳۳۹ پر دو لفظ اور لکھے "مظلومانہ قربانی" اور "خون شہادت" یہ تینوں لفظ بھی قرآن عظیم کی تکذیب بتاتے ہیں وہ فرماتا ہے: و ما قتلوہ۔ انھوں نے مسیح کو قتل نہ کیا، یہاں تک پوری دس تکذیبیں ہوئیں، تلک عشرۃ کاملۃ". (1)

گاے کی قربانی کا مسئلہ: کتب فقہ میں یہ بات مصرح ہے کہ گاے ہی کی قربانی واجب وفرض نہیں مگر جس وقت گاے کی قربانی پر مخالفین اسلام کی طرف سے کسی طرح کی پابندی عائد کرنے کی کوشش کی جائے تو تمام مسلمانوں پر اس کو جاری رکھنا ضروری ہوجاتا ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے زمانہ میں تحریک خلافت کے لیڈروں نے پورے ہندوستان کے اندر ایک طوفان بدتمیزی برپا کر رکھا تھا کہ گاے کی قربانی نہ کی جائے ورنہ ہندوستان کے ہندو جو ہمارے شانہ بشانہ ہوکر تحریک خلافت میں حصہ لے رہے ہیں، ہمارا ساتھ چھوڑ دیں گے اور اس کے ترک پر ہزار ہا خود ساختہ، من گھڑت دلائل عوام مسلمین کے سامنے لاتے اور اس پابندی پر عمل پیرا ہونے کی ترغیب دیتے۔ اس تحریک کے سرخیل مولانا ابوالکلام آزاد اور ان کے ہم پیالہ وہم نوالہ ساتھی مولانا محمد علی جوہر اور مولانا شوکت علی وغیرہ نے گاؤکشی پر پابندی کے لیے ایڑی چوٹی کا زور صرف کر دیا۔ حالاں کہ، ابوالحسنات مولانا عبدالحی ومولانا عبدالباری اور ان کے والد مولانا عبدالوہاب وغیرہ کے رسائل میں اس کے جواز اور تنازع کے وقت اس کے اِحیا و اِجرا پر بھرپور سعی کی تاکید موجود ہے۔ مگر اس وقت ہندو دوستی میں یہ لوگ اس قدر مدہوش تھے کہ ان کو حقائق کا اجالا نظر نہیں آرہا تھا۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان لوگوں کی ان واضح غلطیوں پر تنبیہ فرمائی ہے اور اس تحریک پابندیِ گاؤکشی پر ہر طرح سدباب کرنے کی کوشش کی ہے۔ نیز آپ نے ان کی ان عبارتوں کو ان کے سامنے کر دیا ہے جن سے بخوبی یہ امر واضح ہوجاتا ہے کہ ان کا موقف غلطی پر مبنی ہے ان کی عبارتوں کے علاوہ آپ نے اپنی تحریر کو قرآن وحدیث اور اقوال فقہا کی روشنی میں اس طرح مبرہن ومدلل کر دیا ہے کہ پڑھنے والا یقیناً اسے پڑھ کر مطمئن ہوجائے گا۔

آپ فرماتے ہیں:

گاے کی قربانی بے شک شعار اسلام ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: «وَ الْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآىِٕرِ اللّٰهِ» [الحج:۳۶] ہم نے اونٹ اور گاے کی قربانی کو تمھارے لیے دین الٰہی کے نشانوں سے کیا۔ خود مولوی

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۱۲ تا ۱۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

عبدالباری صاحب فرنگی محلی کو اس کا اقرار ہے۔ رسالہ "قربانی" ص:۲۱، پر لکھتے ہیں: «وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ»[الحج:۳٦] سے گاے کی قربانی ثابت ہوتی ہے" خصوصاً اس معدن مشرکین ہندوستان میں کہ یہاں اس کا ابقا و اجرا بلاشبہہ اعظم مہمات اسلام سے ہے۔ مکتوبات جناب شیخ مجدد صاحب میں ہے: "ذبح بقرہ در ہندوستان از اعظم شعائر اسلام است" یہاں اس کا باقی رکھنا یقیناً واجب شرعی ہے، جس کی تحقیق ہمارے رسالہ "أنفس الفكر في قربان البقر" میں ہے، علماے لکھنو نے بھی اسے تسلیم کیا ہے، مولوی عبدالحی صاحب کے فتاوی میں ہے: "گاے ذبح کرنا طریقہ قدیمہ ہے، زمان آں حضرت ﷺ وجملہ سلف صالحین سے تمام بلاد و امصار میں اور اس پر اجماع واتفاق ہے تمام اہل اسلام کا، ایسے امر شرعی ماثور وقدیم سے اگر ہنود بنظر تعصب مذہبی منع کریں تو مسلمانوں کو اس سے باز رہنا نہیں درست ہے بلکہ ہر گاہ ہنود ایک امر شرعی قدیم کے ابطال میں کوشش کریں اہل اسلام پر واجب ہے کہ ابقا و اجرا میں سعی کریں اور اگر ہنود کے کہنے سے اس فعل کو چھوڑیں گے تو گنہ گار ہوں گے ہنود منع کریں تو اس کے ابقا میں سعی واجب ولازم ہے۔

مہری دستخط: | **محمد عبدالحی ابوالحسنات** |

انھیں کے دوسرے فتوی میں ہے: "گاے ذبح کرنے کا جواز قرآن وحدیث سے ثابت ہے ہندو بنظر اپنے مذہب کے روکے تو مسلمان کو باز آنا نہیں درست ہے اور ہندو کی ممانعت کو جو مبنی ہے ان کے اعتقاد باطل پر تسلیم کر لینا نہیں جائز ہے جو اس کی عظمت کا خیال کرے اس کے اسلام میں فتور ہے، پس ہنود کی ممانعت تسلیم کرنا موجب ان کے اعتقاد باطل کی تقویت وترویج کا ہوگا اور یہ کسی طرح شرعاً جائز نہیں مسلمانوں کو ضرور ہے کہ گاؤکشی ترک نہ کریں"۔

مہری دستخط: | **محمد عبدالحی ابوالحسنات** |

مولوی عبدالباری صاحب کے والد ماجد مولانا عبدالوہاب صاحب کے فتویٰ میں ہے:

"ان بلاد میں مسلمانوں کو گاؤکشی باقی رکھنے میں کوشش لازم ہے"۔

مہری دستخط: | **محمد عبدالوہاب** |

انھیں کے دوسرے فتوی میں ہے:—— "قربانی گاے کی شعار اسلام ہے اس کا موقوف کرنا بسبب ہنود موجب معصیت ہے بلکہ قائم رکھنے قربانی گاے میں مسلمانوں کو سعی لازم ہے"

مہری دستخط: | **محمد عبدالوہاب** |

خود مولوی عبدالباری صاحب کے رسالہ "قربانی" ص:۲۰، میں ہے: "رکاوٹ ڈالنے کی صورت میں گاے کی قربانی واجب ہوجاتی ہے" اسی کے ص:۲۱، میں ہے: "جب سے ہندوؤں کو اس کا خیال ہوا کہ گاے کی قربانی روکی جائے اس وقت سے مسلمانوں کو بھی اپنا حق قائم رہنے اور اپنے مذہبی حکم جاری رکھنے کا خیال پیدا ہوگیا۔ حکم شریعت بھی ایسا ہی ہے کہ جب قربانی روکی جائے تو لازم ہے کہ ہم اس کو کریں"۔

ص:۶۰، پر ہے: "میں جانتا ہوں روکنے سے اس کا انجام دینا ضروری ہوجاتا ہے"—— ص:۳۰، میں ہے: "مذہبی شعار کو کسی دباؤ یا مروت سے نہیں چھوڑ سکتے"۔

دوسری جگہ، ص:۶۱، پر ہے: "ہندوؤں کے روکنے یا ان کی محض خوشامد سے ترک قربانی گاؤ کو ممنوع سمجھتا ہوں۔

رسالہ "قربانی" کے ص:۱۹، میں ہے: "شعار دین میں سے جس کو روکا جائے اس کے برقرار رکھنے کی پابندی مسلمانوں پر عائد ہوجاتی ہے"۔

بقیہ اقوال کی تشریح رسالہ "الطاریٔ الداری" میں ہے، توجو لوگ خوشنودی مشرکین کے لیے اس شعار اسلام کو مٹانا چاہتے اور مسلمانوں کو اس کے چھوڑنے پر زور دیتے ہیں، سخت فاسق مفسد آمر بالحرام بدخواہ اسلام مسلمانوں کے رہزن ہیں، مشرکین کے گرگے، شیطان کے بھائی ابلیس کے کارندے حق کے دشمن ہیں۔ منافقوں کے وارث ہیں، جن کو حق سبحانہ فرماتا ہے: «اَلْمُنٰفِقُوْنَ وَ الْمُنٰفِقٰتُ بَعْضُهُمْ مِّنْۢ بَعْضٍ ۘ يَاْمُرُوْنَ بِالْمُنْكَرِ وَ يَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوْفِ وَ يَقْبِضُوْنَ اَيْدِيَهُمْ ؕ نَسُوا اللّٰهَ فَنَسِيَهُمْ ؕ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ۝۶۷» [التوبة:۶۷].

ان کے دام میں پھنس کر گاے کی قربانی چھوڑنے والا اللہ عزوجل کا مخالف اور ابلیس لعین کا فرماں بردار ہے تارک واجب و مرتکب حرام، مستحق نار و غضب جبار ہے۔[1]

رسول اللہ ﷺ کے والدین مومن تھے: اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے دور میں کچھ لوگوں نے والدینِ سرکار (علیہ السلام) کے ایمان کے خلاف عقیدہ لوگوں کے سامنے پیش کیا اور جن احادیث سے صراحۃً ان کے ایمان کا ثبوت ہورہا ہے ان حدیثوں کو یا تو ضعیف ناقابل عمل گردانتے یا سرے سے موضوع ہی کہہ دیتے اور لوگوں کے دلوں میں اس پر شکوک و شبہات پیدا کرتے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے ان لوگوں کا منہ توڑ جواب دیا، اور قرآن و حدیث سے مدلل و مفصل جواب تحریر فرمایا اور ان کی خطاؤں پر بھرپور تنبیہ فرمائی۔

(1)- فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۱۸، ۱۹.

آپ تحریر فرماتے ہیں:

"مذہب صحیح یہ ہے کہ حضور اقدس سید عالم ﷺ کے والدین کریمین حضرت سیدنا عبداللہ اور حضرت سیدتنا آمنہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما اہل توحید و اسلام و نجات تھے، بلکہ حضور کے آبا و امہات حضرت عبداللہ و آمنہ سے حضرت آدم و حوا تک مذہب ارجح میں سب اہل اسلام و توحید ہیں۔

قال اللہ تعالیٰ: «الَّذِیْ یَرٰىكَ حِیْنَ تَقُوْمُ ﴿۲۱۸﴾ وَ تَقَلُّبَكَ فِی السّٰجِدِیْنَ ﴿۲۱۹﴾»[الشعراء:۲۱۸،۲۱۹] .

اس آیت کریمہ کی تفسیر میں سیدنا عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما فرماتے ہیں کہ حضور اقدس ﷺ کا نور ایک نمازی سے دوسرے نمازی کی طرف منتقل ہوتا آیا اور حدیث میں ہے کہ رب عزوجل نے نور اقدس کی نسبت فرمایا کہ اسے اصلاب طیبہ وارحام طاہرہ میں رکھوں گا اور رب عزوجل کبھی کسی کافر کو طیب و طاہر نہ فرمائے گا۔« اِنَّمَا الْمُشْرِكُوْنَ نَجَسٌ »[التوبة:۲۸] اس بارہ میں ہمارا ایک خاص رسالہ ہے۔"شمول الإسلام لأصول الرسول الکرام" اور امام جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے خاص اس باب میں چھ رسالے لکھے"۔[1]

بلاشبہہ اعلیٰ حضرت نے اپنے اس رسالے میں اس مسئلے پر تمام اعتراضات کا تشفی بخش جواب تحریر فرمایا ہے، جو یقیناً قابل مطالعہ ہے۔

لوح محفوظ میں ہر چیز مسطور و مرقوم ہے

جہلا میں مشہور ہے کہ بچے کا جو نام ماں، باپ رکھتے ہیں وہی نام لوح محفوظ میں لکھا جاتا ہے اور جو نام بعد میں بدل کر رکھا جائے یا دوسرا کوئی رکھے وہ نام لوح محفوظ میں نہیں لکھا جاتا۔ اس جاہلانہ اعتقاد کو اعلیٰ حضرت نے اپنے فتوی میں رد فرمایا اور جہلا کی غلطیوں پر تنبیہ فرمائی۔ آپ نے نہایت مدلل جواب تحریر فرمایا۔ اور یہ ثابت فرمایا کہ تمام چیزیں اپنے اپنے زمانے کی قید سے مکتوب ہیں۔ جس نام کو والدین نے رکھا پھر جو بدلا وہ بھی لکھا ہے کہ والدین کا رکھا نام اسی وقت تک تھا اب یہ نام ہے اور یہ تصور سراسر غلط ہے کہ جو نام والدین رکھیں اسی نام سے محشر میں پکارا جائے گا بلکہ جس نام سے وہ موت کے وقت تک پکارا جائے گا اسی نام سے اسے خدا کی بارگاہ میں بھی پکارا جائے گا۔

آپ تحریر فرماتے ہیں:

"بلاشبہہ لوح محفوظ میں ہر صغیر و کبیر مستطر ہے جو اسم بحیثیت عَلَم دنیا میں کسی کے لیے ہے لوح محفوظ میں وہی بحیثیت علم مکتوب ہے خواہ ماں، باپ کا رکھا ہے یا اپنایا اور کا اور جس میں تغیر واقع

(۱)- فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

ہوا ہے مغیر اور مغیر الیہ دونوں اپنے اپنے زمانے کی قید سے مکتوب ہیں۔ حضور سید عالم ﷺ نے بہت سے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نام تبدیل فرمائے کہ اگلے نام متروک ہوگئے اور وہ انھیں دوسرے ناموں سے مشہور ہیں تو عند اللہ بھی اب یہی ان کے نام ہیں اور انھیں ناموں سے روز قیامت پکارے جائیں گے اور جو شخص اپنا نام بدل کر کچھ رکھے اور بحیثیت علم معروف نہ ہو تو اللہ عزوجل کے یہاں بھی وہ نام علم ہو کر لکھا نہ گیا، ہاں یہ واقعہ ضرور مکتوب ہے ظاہراً یہی مراد قائل ہے، قائل نے یہ نہ کہا کہ اللہ تعالیٰ کے یہاں یہ نہیں لکھا ہے بلکہ یہ کہا کہ اس کا نام یہ نہیں لکھا ہے تو کتابت نہیں بلکہ سبب کتابت علمیت ہے اور یہ صحیح ہے جب کہ اس وضع کیے ہوئے نام نے حیثیت علمیت پیدا نہ کی ہاں ایسی جگہ کلام بہت ہوشیاری سے چاہیے، جس میں کوئی پہلو ناقص نہ نکلے"۔[1]

اسی کے ساتھ آپ نے سائل کی ایک غلطی پر گرفت فرمائی کہ اللہ تعالیٰ کے نام کے ساتھ لفظ "میاں" لکھا ہے، زبان اردو میں "میاں" کے تین معانی ہیں۔ جن میں دو اس پر محال ہیں اور شرع سے ورود نہیں لہذا اس کا اطلاق محمود نہیں۔[2]

خدا چاہتا ہے رضائے محمد ﷺ

اللہ تعالیٰ رضا جوے محمد ﷺ ہے۔ قرآنی آیات و احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں۔ ان آیات و احادیث سے صرف نظر کرتے ہوئے اگر کوئی یہ کہے۔ "جبھی تو بعض جہلا کہنے لگے تھے کہ اللہ عزوجل رضا جوے محمدی ہے" اور ازواج مطہرات پر طعن کیا ہے کہ ان کا بھی یہی عقیدہ تھا۔ یہ جملہ اس کا بلاشبہہ نہایت قبیح ہے اور لائق تعزیر ہے۔ ظاہر ہے کہ جہلا کہہ کر یہ بتانا چاہتا ہے کہ خدائے تعالیٰ کو حضور ﷺ کی رضا جوئی کی کیا ضرورت ہے جب کہ وہ قادر مطلق ہے اور یہ عقیدہ رکھنا جہلا کا شیوہ ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس کی زبردست خبر لی ہے اور اس کے اس جملہ کی قباحت و شناعت کو دکھایا اور حضرات امہات المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہن پر جو اس نے طعن کرنے کی کوشش کی ہے، بے شک یہ بے بنیاد ہے اور خلاف اصل ہے متعدّد آیات و احادیث اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس کا تفصیل سے جواب دیا ہے۔ لکھتے ہیں:

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۲۹/۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ۲۹/۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

"قائل کا کہنا کہ جب ہی تو بعض جہلا الخ بہت سخت قبیح و شنیع واقع ہوا اور جو معنی اس نے بعد کو قرار دیے اس میں بھی وہ حقیقت کو نہ پہنچا بلا شبہہ حضور اقدس ﷺ تابع مرضی الٰہی ہیں اور بلا شبہہ کوئی بات اس کے خلافِ حکم نہیں فرماتے اور بلا شبہہ اللہ عزوجل حضور اقدس ﷺ کی رضا چاہتا ہے۔ «وَ لَسَوْفَ يُعْطِيْكَ رَبُّكَ فَتَرْضٰى ۝» [الضحیٰ:۵] ۞ «قَدْ نَرٰى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَآءِ ۚ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضٰىهَا ۠ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ؕ» [البقرۃ:۱۴۴] حکم الٰہی بیت المقدس کی طرف استقبال کا تھا حضور تابع فرمان تھے یہ حضور کی طرف سے رضا جوئی الٰہی تھی۔ مگر قلب اقدس کعبہ کی طرف استقبال چاہتا تھا، مولیٰ عزوجل نے مرضی مبارک کے لیے اپنا وہ حکم منسوخ فرما دیا اور حضور جو چاہتے تھے قیامت تک کے لیے وہی قبلہ مقرر فرما دیا، یہ اللہ عزوجل کی طرف سے رضا جوئی محمدی ﷺ ہے ان میں سے جس کا انکار ہو قرآن عظیم کا انکار ہے۔ ام المؤمنین صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور اقدس ﷺ سے عرض کرتی ہیں۔ "أری ربك يسارع في هواك" میں حضور کے رب کو دیکھتی ہوں کہ حضور کی خواہش میں شتابی فرماتا ہے۔ (رواہ البخاری)

یہ ہے وہ کلمہ کہ بعض ازواج مطہرات نے عرض کیا اور حضور اقدس ﷺ نے انکار نہ فرمایا تو قائل کا کہنا کہ ایسے خصائص کو دیکھ کر شاید بعض ازواج مطہرات یہ کہنے لگی تھیں دراصل بات یہ ہے الخ یہ بتا رہا ہے کہ ان بعض ازواج مطہرات نے خلاف اصل بات کہی اور حضور اقدس ﷺ نے مقرر رکھی۔

حدیث روز محشر میں ہے۔ رب عزوجل اولین و آخرین کو جمع کر کے حضور قدس ﷺ سے فرمائے گا: "كلهم يطلبون رضائي وأنا أطلب رضاك يا محمد" یہ سب میری رضا چاہتے ہیں اور اے محبوب میں تمھاری رضا چاہتا ہوں۔

خدا کی رضا چاہتے ہیں دو عالم ☆ خدا چاہتا ہے رضائے محمد

بالجملہ کلمہ بہت شنیع و سخت تھا اور بعد تاویل بھی شناعت سے بری نہ ہوا توبہ لازم ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم".

☆—☆—☆

دلائل کی فراہمی

کذب باری تعالیٰ محال ہے

مولوی خلیل احمد انبیٹھوی نے مولوی رشید احمد گنگوہی کے حسب فرمائش براہینِ قاطعہ میں لکھا ہے:

"**أقول:** مسئلہ خلف وعید قدما میں مختلف فیہ ہے۔ امکان کذب کا مسئلہ تو ایسا جدید کسی نے نہیں نکالا بلکہ قدما میں اختلاف ہوا ہے کہ خلف وعید جائز ہے کہ نہیں چناں چہ رد المحتار میں ہے:

"هل يجوز الخلف في الوعيد فظاهر مافي المواقف والمقاصد أن الأشاعرة قائلون بجوازه لأنه لا يعدّ نقصاً بل جوداً وكرماً الخ" اور امکان کذب خلف وعید کی فرع ہے"۔[1]

مولوی اسمٰعیل دہلوی نے اپنے رسالہ یکروزی میں لکھا ہے:

"اللہ تعالیٰ جھوٹ بولنے پر قادر ہے"۔[2]

مولوی ثناء اللہ امرتسری نے لکھا:

"اللہ تعالیٰ جھوٹ بولنے پر قادر ہے کہنا عین ایمان ہے"۔[3]

تمام امت مرحومہ کا اجماعی عقیدہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لیے ہر عیب محال ہے اور کذب بلا شبہہ عیب ہے لہذا اللہ سبحانہ وتعالیٰ کی ذات اقدس کے لیے کذب کا وقوع محال و ناممکن ہے۔ یہ کلیہ اصول اسلام میں ایک اصل عظیم ہے اور علم کلام کی بنیاد، جس پر تمام عقائد تنزیہ بلکہ صفات ثبوتیہ کے تمام مسائل بھی متفرع ہیں۔

لیکن ان گمراہ، بدگو، بدباطن دیوبندیوں، وہابیوں نے اس عقیدہ کو اپنی ناقص عقل کی ترازو میں تولنے کی کوشش کی۔ مفہوم قدرت کی توسیع میں اصل قدرت کے عقیدہ ہی کو منہدم کر بیٹھے اور ذات حق سبحانہ وتعالیٰ کے

---

(1)-براهين قاطعه،ص:۱۰،۱۱.

(2)-رسالۂ یکروزه فارسی،ص:۱۷،۱۸.

(3)-اخبار اهل حديث. امرتسر،ص:۲/۲۷اگست ۱۹۱۵ء.

لیے عیب کو جائز قرار دے دیا۔ وہابیہ کے اس عقیدۂ باطلہ کو امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے دلائل و براہین کی روشنی میں رد فرمایا اور کئی طریقوں سے دلائل فراہم فرمائے۔ رد اتنا مدلل اور مفصل ہوا کہ ایک ضخیم رسالہ کی صورت اختیار کر گیا آپ نے رسالہ کا نام "سبحان السبوح عن عیب کذب مقبوح" رکھا۔

مولیٰ عزوجل کی تقدیس و تسبیح اور اس جناب رفیع و بارگاہ منیع پر جرأت کرنے والوں کی تقبیح و تفلیس کے لیے کلام کو چار تنزیہوں اور ایک خاتمہ پر مکمل کیا اور دفع اوہام کے لیے شروع میں ایک مقدمہ ترتیب دیا۔

تنزیہ اول میں ائمہ دین و علمائے معتمدین کے تیس جلی و اجماعی ارشادات نقل کیے جن کے ذریعہ سے یہ وہم ہی ختم ہو جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کذب کا بھی امکان ہے۔ وہ ارشادات جو کہ مکمل دلائل ہیں یہاں ملخصاً پیش کیے جاتے ہیں۔

دلیل (۱) ان ارشادات کو بطور دلیل پیش کرنے سے پہلے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ ارشاد فرماتے ہیں:

"**أقول و بالله التوفيق:** میں یہاں ازالۂ اوہام حضرات مخالفین کو اکثر عبارات ایسی نقل کروں گا کہ امتناع کذب الٰہی پر تمام اشعریہ و ماتریدیہ کا اجماع ثابت کریں جس کے باعث اس وہم عاطل کا علاج قاتل ہو کہ معاذ اللہ یہ مسئلہ قدیم سے مختلف فیہا ہے حاشاللہ! بلکہ بطلان امکان پر اجماع اہل حق ہے جس میں اہل سنت کے ساتھ معتزلہ وغیرہم فرق باطلہ بھی متفق، ناظر ماہر دیکھے گا کہ میرا یہ مدعا ان عبارتوں سے کن کن طور پر رنگ ثبوت پائے گا۔

اول: ظاہر و جلی یعنی وہ نصوص جن میں امتناع کذب پر صراحۃً اجماع منصوص۔

دوم: اکثر عبارتیں علمائے اشعریہ کی ہوں گی تاکہ معلوم ہو کہ مسئلہ خلافی نہیں۔

سوم: وہ عبارات جن میں بنائے کلام حسن و قبح عقلی کے انکار پر ہو کہ یہ اصول اشاعرہ سے ہے، تولاجرم مسئلہ اشاعرہ و ماتریدیہ کا اجماعی ہوا اگرچہ عندالمحققین صرف حسن و قبح بمعنی استحقاق مدح و ثواب وذم و عقاب کی شرعیت و عقلیت میں تجاذب آرا ہے، نہ بمعنی صفت کمال و صفت نقصان کہ بایں معنی باجماع عُقلا عقلی ہیں"۔ [1]

نص نمبر ۱: شرح مقاصد کے مبحث کلام میں ہے:

"الكذب محال بإجماع العلماء لأن الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالیٰ محال". اھ.

تمام علما کا اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے کذب محال ہے کیوں کہ کذب کے بارے میں تمام عقلا کا اتفاق ہے کہ یہ نقص ہے اور ہر نقص اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے۔

---

(1) -فتاویٰ رضویہ، ٦/ص:٢١٦.

نص نمبر ۲: اسی کتاب کی بحث حسن وقبح میں ہے:

"قد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب على الشارع تعالىٰ". اھ. ملخصاً

نص نمبر ۳: شرح مقاصد ہی میں بحث تکلیف بالمحال میں ہے:

"محال جهله أو كذبه تعالىٰ عن ذلك". اھ.

اللہ تعالیٰ کا کذب وجہل دونوں محال ہیں اللہ تعالیٰ ان سے بر تر و بالا ہے۔

نص نمبر ۴: اسی شرح مقاصد میں ہے:

"الكذب فى اخبار الله تعالىٰ فيه مفاسد لاتحصى ومطاعن في الإسلام لاتخفى ومنها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ماعليه الإجماع من القطع بخلود الكفار في النار مع صريح اخبار الله تعالىٰ به فجواز عدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل ولما كان هذا باطلاً قطعاً علم أن القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالىٰ باطلٌ قطعاً. اھ. ملتقطاً".

اگر خبر الٰہی میں کذب مان لیا جائے تو بے شمار خرابیاں در آئیں گی اور اسلام میں آشکارا طعن لازم آئیں گے اور فلاسفہ حشر وبعث میں گفتگو کریں گے اور ملاحدہ کبر وعناد کی جگہ نکال لیں گے۔ کفار کا ہمیشہ آگ میں رہنا جو کہ اجماعی عقیدہ ہے باطل ہو جائے گا اگرچہ اللہ تعالیٰ نے اس کی صریح خبر دی ہے مگر ممکن ہے کہ واقع نہ ہو اور جب سب باطل ہیں تو اللہ تعالیٰ کے کلام میں کذب کے امکان کا قول بھی یقیناً وقطعاً باطل۔

نص نمبر ۵: شرح عقائد نسفی میں ہے:

"كذب كلام الله تعالىٰ محال". اھ کلام الٰہی کا کذب محال ہے۔

نص نمبر ۶: طوالع الانوار کی فرع جو مبحث کلام سے متعلق ہے میں ہے:

"الكذب نقص والنقص على الله تعالىٰ محال". جھوٹ عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

نص نمبر ۷: مواقف کی بحث کلام میں ہے:

"إنه تعالىٰ يمتنع عليه الكذب اتفاقاً أما عندالمعتزلة فلأن الكذب قبيح وهو سبحانه لايفعل القبيح وأما عندنا فلأنه نقص والنقص على الله تعالىٰ محال إجماعا".

یعنی اہل سنت و معتزلہ سب کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کذب محال ہے معتزلہ اس لیے محال کہتے ہیں کہ کذب برا ہے اور اللہ تعالیٰ برا فعل نہیں کرتا۔ اور اہل سنت کے نزدیک اس دلیل کی وجہ سے ناممکن ہے کہ کذب عیب ہے، اور ہر عیب اللہ تعالیٰ پر بالاجماع محال ہے۔

نص نمبر ۸ : مواقف و شرح مواقف کی بحث حسن و قبح میں ہے:

"مدرك امتناع الكذب منه تعالىٰ عندنا ليس هو قبحه العقلي حتى يلزم من انتفاء قبحه أن لا يعلم امتناعه منه إذله مدرك آخر قد تقدم". اهـ. ملخّصاً.

اشاعرہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے لیے کذب محال ہونے کی دلیل قبح عقلی نہیں ہے کہ لازم آئے کہ جب وہ قبح عقلی نہ ہو اللہ تعالیٰ اس سے متّصف ہو جائے بلکہ اس کے لیے دوسری دلیل ہے جو پہلے گذری یعنی جھوٹ عیب ہے اور ہر عیب اللہ تعالیٰ کے لیے محال ہے۔

نص نمبر ۹ : مواقف و شرح مواقف کی بحث معجزات میں ہے:

"قدمر في مسئلة الكلام من موقف الإلهيات امتناع الكذب عليه سبحانه و تعالىٰ". اهـ.

یعنی موقف الٰہیات میں بحث ہو چکی کہ اللہ تعالیٰ پر کذب ممتنع ہے۔

نص نمبر ۱۰ : امام محقق علی الاطلاق کمال الدین محمد "مسایرہ" میں فرماتے ہیں:

"تستحيل عليه تعالىٰ سمات النقص كالجهل و الكذب".

جتنی عیب کی نشانیاں ہیں جیسے کذب جہل وغیرہ سب اللہ تعالیٰ پر محال ہیں۔

نص نمبر ۱۱ : علامہ کمال الدین محمد بن محمد ابن ابی شریف قدسی "مسایرہ" کی شرح "مسامرہ" میں لکھتے ہیں:

"لا خلاف بين الاشعرية و غيرهم في أن كل ما كان وصف نقص فالباري تعالىٰ عنه منزه و هو محال عليه تعالىٰ و الكذب وصف نقص". اهـ. ملخصاً

اشاعرہ و غیر اشاعرہ کسی کا اس میں اختلاف نہیں کہ جو کچھ بھی صفت عیب ہے اللہ تعالیٰ اس سے پاک و منزہ ہے اور وہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور کذب بھی صفت عیب ہے۔

نص نمبر ۱۲ : امام فخر الدین رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں:

قوله تعالیٰ: «فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗٓ»[البقرة:٨٠] يدل على أنه سبحانه منزه عن الكذب في وعده و وعيده، قال أصحابنا لأن الكذب صفة نقص و النقص على الله تعالىٰ محال و قالت المعتزلة لأن الكذب قبيح لانه كذب فيستحيل أن يفعله فدل على أن الكذب منه محال". اهـ. ملخصاً

اللہ تعالیٰ کا فرمان کہ ہرگز اللہ اپنا عہد جھوٹا نہ کرے گا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مولیٰ تعالیٰ وسبحانہ اپنے ہر وعدہ و وعید میں جھوٹ سے منزہ ہے ہمارے اصحاب اہل سنت و جماعت اس دلیل سے کذب الٰہی کو ناممکن کہتے ہیں کہ وہ صفت نقص ہے اور اللہ عزوجل پر نقص محال، اور معتزلہ اس دلیل سے ممتنع مانتے ہیں کہ کذب قبیح لذاتہ ہے تو باری تعالیٰ سے اس کا صدور محال تو ثابت ہوا کہ کذب الٰہی اصلاً امکان نہیں رکھتا۔

نص نمبر ۱۳: اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

«وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّ عَدْلًا ؕ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ ۚ وَهُوَ السَّمِيْعُ الْعَلِيْمُ ۝» [الأنعام:١١٥]

امام فخر الدین رازی اس آیت کے تحت لکھتے ہیں:

"اعلم أن هذه الاٰية تدل على أن كلمة الله تعالىٰ موصوفة بصفات كثيرة (إلى أن قال) الصفة الثانية من صفات كلمة الله تعالىٰ كونها صدقا و الدليل عليه أن الكذب نقص و النقص على الله تعالىٰ محال". اهـ.

یہ آیت بتاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کی بات بہت صفتوں سے موصوف ہے، ان سب میں اس کا سچا ہونا ہے اور اس پر دلیل یہ ہے کہ کذب عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

نص نمبر ۱۴: اسی جگہ آگے لکھتے ہیں:

"صحة الدلائل السمعية موقوفة على أن الكذب على الله تعالىٰ محال".

دلائل قرآن وحدیث کا صحیح ہونا اس پر موقوف ہے کہ کذب الٰہی محال مانا جائے۔

نص نمبر ۱۵: اللہ تعالیٰ کا ارشاد:

«مَا كَانَ لِلّٰهِ اَنْ يَّتَّخِذَ مِنْ وَّلَدٍ ۙ سُبْحٰنَهٗ ؕ»[مريم:٣٥]

کے تحت معتزلہ کے بعض تمسکات کے رد میں فرماتے ہیں:

"أجاب أصحابنا عنه بأن الکذب علی اللہ تعالیٰ محال".

نص نمبر ۱۶ : علامہ سعد الدین تفتازانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ شرح مقاصد میں امام ہمام فخر الدین رازی سے ناقل ہیں:

"صدق کلامه تعالیٰ لما کان عندنا أزلیا امتنع کذبه لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه". اهـ.

کلام اللہ کا صدق جب اہل سنت وجماعت کے نزدیک ازلی ہے تو اس کا کذب محال کیوں کہ جس کا قدم ثابت ہو تو اس کا عدم محال ہو گا۔

نص نمبر ۱۷ : تفسیر بیضاوی شریف میں ہے:

«وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِیْثًا» [النسآء:۸۷] إنکار أن یکون أحد أکثر صدقاً منه فإنه لا یتطرق الکذب إلی خبره بوجه لأنه نقص وهو علی اللہ تعالیٰ محال".

اس آیت میں انکار فرماتا ہے کہ کوئی شخص اللہ سے زیادہ سچا ہو کہ اللہ تعالیٰ کی خبر تک تو کذب کو کسی طرح راہ ہی نہیں کیوں کہ کذب عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے۔

نص نمبر ۱۸ : تفسیر مدارک شریف میں ہے:

"«وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِیْثًا» [النسآء:۸۷] تمییز وهو استفهام بمعنی النفی أي لا أحد أصدق منه في اخباره ووعده ووعیده لاستحالة الکذب علیه تعالیٰ لقبحه لکونه إخبارا عن الشيء بخلاف ما هو علیه". اهـ.

اس آیت میں استفہام انکاری ہے یعنی خبر ووعدہ ووعید کسی بات میں کوئی شخص اللہ سے زیادہ سچا نہیں کہ اس کا کذب تو محال بالذات ہے کہ خود اپنے معنی ہی کے رو سے قبیح ہے کہ خلاف واقع خبر دینے کا نام کذب ہے۔

نص نمبر ۱۹ : تفسیر علامۃ الوجود سیدی ابوالسعود عمادی میں ہے:

"«وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِیْثًا» [النسآء:۸۷] إنکار لأن یکون أحد أصدق منه تعالیٰ في وعده وسائر اخباره وبیان لاستحالته کیف لا والکذب محال علیه سبحٰنه دون غیره". اهـ.

اس آیت میں اس بات کا انکار ہے کہ کوئی شخص اللہ تعالیٰ سے زیادہ سچا ہو وعدہ میں یا اور کسی خبر میں اور اس زیادت کے محال ہونے کا بیان ہے اور کیوں نہ محال ہو کہ اللہ کا کذب تو ممکن ہی نہیں بخلاف اوروں کے۔

نص نمبر ۲۰ : تفسیر روح البیان میں ہے:

"«وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ حَدِیْثًا» [النسآء:۸۷] إنكار لأن يكون أحد أكثر صدقا منه فإن الكذب نقص وهو على الله محال دون غيره". اهـ، ملخصاً

آیت اس امر کا انکار فرماتی ہے کہ کوئی شخص صدق میں اللہ تعالیٰ سے زائد ہو کہ کذب عیب ہے اور وہ خدا پر محال ہے نہ اس کے غیر پر۔

نص نمبر ۲۱ : شرح السنوسیہ میں ہے:

"الكذب على الله تعالىٰ محال لأنه دناءة".

اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہے کہ یہ کمینہ پن ہے۔

نص نمبر ۲۲ : فاضل سیف الدین ابہری کی شرح مواقف میں ہے:

"ممتنع عليه الكذب اتفاقاً لأنه نقص والنقص على الله تعالىٰ محال إجماعاً". اهـ.

کذب الٰہی بالاتفاق محال ہے کہ وہ عیب ہے اور ہر عیب اللہ تعالیٰ پر بالاجماع محال ہے۔

نص نمبر ۲۳ : شرح عقائد جلالی میں ہے:

"الكذب نقص والنقص عليه محال فلايكون من الممكنات ولا تشمله القدرة كسائر وجوه النقص عليه تعالىٰ كالجهل والعجز". اهـ.

جھوٹ عیب ہے اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال ہے تو کذب الٰہی ممکنات سے نہیں، نہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اسے شامل جیسے تمام اسباب عیوب مثل جہل و عجز الٰہی کہ سب محال ہیں اور صلاحیت قدرت سے خارج۔

نص نمبر ۲۴ : شرح عقائد جلالی میں ہے:

"لايصح عليه تعالىٰ الحركة والانتقال ولا الجهل ولا الكذب لأنها نقص والنقص على الله تعالىٰ محال". اهـ.

اللہ تعالیٰ پر حرکت و انتقال و جہل و کذب کچھ ممکن نہیں کہ یہ سب عیب ہیں اور عیب اللہ تعالیٰ پر محال۔

نص نمبر ۲۵ : کنز الفوائد میں ہے:

"قدس تعالیٰ شانه عن الكذب شرعاً وعقلا إذهو قبيح يدرك العقل قبحه من غير توقف على شرع فيكون محالا في حقه تعالیٰ عقلا وشرعاً كما حققه ابن الهمام وغيره". اهـ.

اللہ عزوجل بحکم شرع وبحکم عقل ہر طرح کذب سے پاک مانا گیا، اس لیے کہ کذب قبیح عقلی ہے کہ عقل خود بھی اس کے قبح کو مانتی ہے اس کا پہچاننا شرع پر موقوف نہیں۔ تو جھوٹ بولنا اللہ تعالیٰ کے حق میں شرعًا وعقلاً ہر طرح محال ہے جیسا کہ محقق علی الاطلاق امام ابن الہمام وغیرہ نے تحقیق فرمائی ہے۔

نص نمبر ۲۶ : مولانا علی قاری شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں:

"الكذب عليه تعالىٰ محال". اللہ تعالیٰ پر کذب محال ہے۔

نص نمبر ۲۷ : مسلم الثبوت میں ہے:

"المعتزلة قالوا لو لاكون الحكم عقليا لما امتنع الكذب منه تعالىٰ عقلا، والجواب أنه نقص فيجب تنزيهه تعالىٰ عنه كيف وقد مر أنه عقلي باتفاق العقلاء لأن ماينا فى الوجوب الذاتي من جملة النقص في حق الباري تعالىٰ ومن الاستحالات العقلية عليه سبحانه". اهـ. ملخصاً مع الشرح.

حاصل یہ کہ معتزلہ نے اہل سنت سے کہا اگر حکم عقلی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کا کذب محال نہ رہے حالاں کہ ہم تم اسے بالاتفاق محال عقلی مانتے ہیں۔ اہل سنت نے اس کا جواب یہ دیا کہ کذب اس لیے محال عقلی ہے کہ وہ عیب ہے تو واجب ہوا کہ اللہ تعالیٰ کو اس سے منزہ مانیں۔ اس کے عقلی ہونے پر تمام عقلا کا اجماع ہے وجہ یہ ہے کہ کذب الوہیت کی ضد ہے اور جو کچھ الوہیت کی ضد ہے وہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں عیب ہے اور اس کی شان میں محال عقلی۔

نص نمبر ۲۸ : مولانا نظام الدین سہالی اس کی شرح میں فرماتے ہیں:

"الكذب نقص لأن ماينا في الوجوب الذاتي من الاستحالات العقلية بذلك أثبت الحكماء الذين هم غير متشرعين بشريعة الاستحالة المذكورة فإن الوجوب والكذب لايجتمعان كما بين في الكلام". اهـ. ملخصاً

جھوٹ بولنا عیب ہے کہ جو کچھ خدا ہونے کے منافی ہے وہ سب محال عقلی ہے اسی دلیل سے وہ حکما تک اسے محال عقلی جانتے ہیں جو کسی شریعت پر ایمان نہیں رکھتے کہ خدائی و دروغ گوئی جمع نہ ہوں گی جیسا کہ علم کلام میں ثابت ہو چکا ہے۔

نص نمبر ۲۹ : مولانا بحر العلوم عبد العلی ملک العلما، فواتح الرحموت میں فرماتے ہیں:

"الله تعالىٰ صادق قطعاً لاستحالة الكذب هناك".

اللہ تعالیٰ یقیناً سچا ہے وہاں کذب کا امکان ہی نہیں۔

نص نمبر ۳۰ : امام وہابیہ کے نسباً چچا اور علماً باپ اور طریقۃً دادا یعنی شاہ عبد العزیز صاحب دہلوی نے تفسیر عزیزی میں اللہ تعالیٰ کے قول: «فَلَنْ يُّخْلِفَ اللّٰهُ عَهْدَهٗۤ» [البقرة: ۸۰] کے تحت یوں تصریح فرمائی:

"خبر او تعالیٰ کلام ازلی اوست وکذب در کلام نقصان ست عظیم کہ ہر گز بصفات اوراہ نیابد در حق او تعالیٰ کہ مبرا از جمیع عیوب ونقائص ست خلاف خبر مطلقاً نقصان محض ست"۔ اھ[1]

☆—☆—☆

(1)-فتاوىٰ رضويه، ٦/٢١٦ تا ٢٢٠، ملخصاً.

تنزیہ اول میں نصوص علما و عبارات فقہا سے دلیل دی گئی اور تنزیہ دوم میں ۳۰؍ عقلی دلائل بیان فرمائے۔ ان میں سے پانچ دلائل فقہا و علما کی عبارات سے ماخوذ ہیں اور باقی پچیس دلائل آپ نے علوم عقلیہ و نقلیہ کی روشنی میں ذکر فرمائے ہیں۔

دلیل (۱): کذب عیب ہے اور ہر عیب باری عزوجل کے حق میں محال — اور فی الواقع یہ کلیہ اصول اسلام و قواعد علم کلام سے ایک اصل عظیم و قاعدۂ جلیلہ ہے جس پر تمام عقائد تنزیہ بلکہ مسائل صفات ثبوتیہ بھی متفرع — یہ دلیل نصوص سابقہ میں مکرر گزری۔ یہاں اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ نے اپنے کلام سے اس کی مزید وضاحت و تقویت فرمائی ہے ملاحظہ ہو۔ ج:۶ص:۲۲۰و۲۲۱۔

دلیل (۲): دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر کذب الٰہی ممکن ہوجائے تو اسلام کے تمام سمعیات و معتقدات پر حرف آجائے اور یقین زائل ہوجائے کیوں کہ ان سب پر ایمان لانے کا ذریعہ اخبار الٰہی ہے جب معاذ اللہ کذب الٰہی ممکن تو عقلاً ہر خبر الٰہی میں کذب کا احتمال رہے گا پھر حشر و نشر، حساب و کتاب، جنت و دوزخ، ثواب و عذاب وغیرہ پر اعتقاد کیسے قائم ہوگا اور ذریعۂ وثوق کیا ہوگا۔[1]

یہ دلیل اعلیٰ حضرت نے شرح مقاصد سے افادہ فرمائی، شرح مقاصد کی عبارت یہ ہے:

"الكذب في اخبار الله تعالىٰ فيه مفاسد لاتحصىٰ ومطاعن في الإسلام لا تخفى، منها مقال الفلاسفة في المعاد ومجال الملاحدة في العناد ومنها بطلان ماعليه الإجماع من القطع بخلود الكفار في النار فمع صريح اخبار الله تعالىٰ به فجواز عدم وقوع مضمون هذا الخبر محتمل، ولما كان هذا باطلاً قطعا علم أن القول بجواز الكذب في اخبار الله تعالىٰ باطل قطعاً .اھ. ملتقطاً."[2]

یعنی خبر الٰہی میں کذب پر بے شمار خرابیاں اور اسلام میں آشکارا طعن لازم آئیں گے فلاسفہ حشر میں گفتگو لائیں گے، ملحدین اپنے مکابروں کی جگہ پائیں گے کفار کا ہمیشہ آگ میں رہنا کہ بالاجماع یقینی ہے اس پر سے یقین اٹھ جائیں گے کہ اگرچہ خدا نے صریح خبریں دیں مگر ممکن ہے کہ واقع نہ ہوں اور یہ امور یقیناً باطل ہیں تو ثابت ہوا کہ خبر الٰہی میں کذب کو ممکن کہنا باطل ہے"۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۲۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۱۶، ۲۱۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

امام رازی نے تفسیر کبیر میں اللہ تعالیٰ کے قول: «وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّ عَدْلًا»[الأنعام:۱۱۵] کے تحت اس طرف اشارہ کیا۔ کذب الٰہی کے محال ہونے پر دلیل قائم کرکے فرمایا:

"ولایجوز إثبات أن الکذب علی اللہ تعالیٰ محال بالدلائل السمعیة لأن صحة الدلائل السمعیة موقوفة علیٰ أن الکذب علی اللہ تعالیٰ محال فلو اثبتنا امتناع الکذب علی اللہ تعالیٰ بالدلائل السمعیة لزم الدور وھو باطل".اھ.

امام رازی کی اس عبارت سے دیابنہ کی یہ تاویل کہ اللہ تعالیٰ جھوٹ بولنے پر قادر تو ہے مگر کبھی بولا ہے نہ بولے ہَوا ہوجاتی ہے۔ کیوں کہ ادنیٰ علم رکھنے والا بھی یہ جانتا ہے کہ عقلاً جو چیز ممکن ہو اور ممکن کہتے ہی اس کو ہیں جس کی وجود وعدم سے نسبت برابر ہو، تو چاہے وہ امر ممکن کیسا ہی مستبعد ہو عقل اپنی طرف سے ازلاً، ابداً عدم وقوع پر جزم نہیں کرسکتی کیوں کہ ہر ممکن مقدور اور ہر مقدور تعلق ارادہ کا صالح ہوتا ہے، اور ارادۂ الٰہیہ امر غیب ہے جس تک عقل کی رسائی ممکن نہیں، تو عقل بطور خود یہ فیصلہ کیسے کرسکتی ہے کہ اگرچہ کذب الٰہی زیر قدرت ہے مگر مجھے اس کے ارادہ پر آگاہی ہے اور ازل سے ابد تک جھوٹ بولا ہے نہ بولے گا۔ ارادہ پر حکم اسی وقت لگایا جاسکتا ہے جب صاحب ارادہ جل مجدہ خود خبر دے کہ فلاں امر ہم کبھی صادر نہ کریں گے جیسے:

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا»[البقرۃ:۲۸۶] اور جیسے: «يُرِيْدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَ لَا يُرِيْدُ بِكُمُ الْعُسْرَ»[البقرۃ:۲۸۶] یہ بھی صرف اللہ جل مجدہ کے کلام میں۔ ورنہ زید وبکر اگر کسی کام کے نہ کرنے پر کتنی ہی قسمیں کھاکر یقین دلائیں عقل اس کے عدم وقوع پر جزم نہیں کرسکتی۔ صدق زید کا کوئی کتنا ہی معتقد ہو اس کے اس قول پر قسم نہ کھاسکے گا کہ وہ کبھی یہ کام نہ کرے گا اگر ایسا کرے تو ضرور وہ احمق ہوگا۔[1]

خلاصہ کے طور پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

"خلاصہ یہ کہ جب کذب عقلاً ممکن ہو تو استحالۂ عقلی تو تم خود نہیں مانتے رہا استحالۂ شرعی وہ دلیل شرع سے مستفاد ہوتا ہے اور دلائل شرع سب کلام الٰہی کی طرف منتہی۔ تو جس کلام الٰہی سے کذب الٰہی کا استحالہ ثابت کیجیے پہلے خود اسی کلام الٰہی کا وجوب صدق شرعاً ثابت کرلیجیے! لاجرم دور یا تسلسل سے چارہ نہیں اب عقلی وشرعی دونوں استحالے اٹھ گئے اور اللہ تعالیٰ کی بات معاذ اللہ زید بکر عمرو کی سی بات ہوکر رہ گئی« تَعٰلٰى عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا »[الاسراء:۴۳] پھر حشر ونشر وجنت ونار وغیرہا تمام سمعیات پہ ایمان لانے کا ذریعہ کیا ہے؟"۔[2]

(1)-فتاویٰ رضویہ،۶/۲۲۱،ملخصاً، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ،۶/۲۲۲، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

دلیل (۳): ہر محکی عنہ میں امکان عقلی ہے کہ انسان اسے بروجہ صحیح حکایت کرے اور شک نہیں کہ جس حکایت میں جو سچا ہے وہ اس میں جھوٹے پر خاص اس وجہ کی رو سے فضل رکھتا ہے اگر چہ اور کروروں وجہ سے مفضول ہو۔ اس تقریر کی روشنی میں یہ بات عیاں ہوجاتی ہے کہ اگر کذب الٰہی ممکن ہو تو معاذ اللہ جس وقت وہ جھوٹ بولے اور انسان اسی بات کو مطابق واقع ادا کرے تو لازم آئے گا کہ آدمی اس وقت اس واقعہ میں خدائے تعالیٰ سے افضل ہوجائے اور امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ عزوجل پر کسی جہت سے کسی مخلوق کو کسی طرح کا فضل جزئی بھی حاصل نہیں ہوتا بلکہ محال ہے۔ تو ثابت ہوا کہ امکان کذب باطل۔ اس دلیل کی دوسری تقریر اس طرح کی جاسکتی ہے کہ اگر کذب خالق ممکن ہو تو کتنی بڑی شناعت ہے کہ خلق سچی اور خالق جھوٹا ہو والعیاذ باللہ رب العالمین لیکن صدق خلق محال نہیں تو کذب خالق ممکن نہیں۔

یہ دلیل مواقف وشرح مواقف سے مستفاد ہے، عبارت یوں ہے:

"امتناع الكذب عليه تعالىٰ عندنا فلثلثة أوجه(إلى أن قال) أو أيضاً فيلزم على تقدير أن يقع الكذب في كلامه سبحانه أن نكون نحن اكمل منه في بعض الأوقات أعني وقت صدقنا في كلامنا.اھ.

یعنی کذب الٰہی محال ہونا ہم اہل سنت کے نزدیک تین دلیل سے ہے ایک یہ کہ اس کے کلام میں کذب آئے تو بعض وقت ہم اس سے اکمل ہوجائیں جب کہ ہم اپنے کلام میں سچے ہوں"۔

دلیل (۴): امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے نقل کرتے ہوئے شرح مقاصد میں علامہ سعد الدین تفتازانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بیان فرمایا:

"صدق كلامه تعالىٰ لما كان عندنا أزلياً امتنع كذبه لأن ماثبت قدمه امتنع عدمه".اھ.

یعنی کلام خدا کا صدق ہم اہل سنت کے نزدیک ازلی ہے تو اس کا کذب محال ہوا کہ جس چیز کا قدم ثابت ہے اس کا عدم محال ہے۔

اس دلیل کی تقریر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے یوں بیان کی ہے:

اللہ عزوجل پر "اسم صادق" کا اطلاق قرآن وحدیث واجماع سے ثابت ہے۔

قرآن مقدس میں ہے: «ذٰلِكَ جَزَيْنٰهُمْ بِبَغْيِهِمْ ۖ وَ اِنَّا لَصٰدِقُوْنَ ۝» [الأنعام:٦ ٤ ١] ⊙ «وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِيْلًا ۝» [النساء:١٢٢].

اور حدیث شریف میں "صادق" کو اسماے حسنی میں شمار کیا ہے اسے ابن ماجہ نے اپنی سنن میں، حاکم نے مستدرک میں، ابوالشیخ وابن مردویہ نے اپنی تفسیر میں ابونعیم نے "کتاب اسماے حسنی" میں حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔

مخالفین بھی اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ صادق بالفعل ہے۔اور صادق بالضرورہ ہونے سے انکار کرتے ہیں کیوں کہ جب کذب کو ممکن جانااور امکان میں جانب مخالف سے سلبِ ضرورت ہوتا ہے۔تو ثابت ہواکہ صادق ہونے کو ضروری نہ مانا مگر صادق بالفعل کا قول ہی مذہب امکان کذب کو رد کردیتا ہے۔کیوں کہ جب وہ صادق ہے تو واجب کہ صدق اس ذات پاک کے ساتھ قائم ہو کیوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ صدق مشتق قیام مبدا کو مستلزم،اور ذات الٰہی کے ساتھ قیام حوادث محال تو ثابت ہو گیاکہ صدق الٰہی ازلی ہے۔

شرح عقائد نسفی میں ہے:

"(التكوين صفة) لله تعالىٰ لإطباق العقل والنقل على أنه تعالىٰ خالق للعالم مكون له وامتناع إطلاق الإسم المشتق على الشيء من غير أن يكون ماخذ الاشتقاق وصفاً له قائما به (أزلية) بوجوه.الأول أنه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالىٰ لمامر".اهـ.

یعنی تکوین اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل ونقل دونوں رو سے اس بنیاد پر کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق ومُکوِّن ہے اور جب تک ماخذ اشتقاق اس کا وصف اور اس کی ذات کے ساتھ قائم نہ ہو اس اسم مشتق کا اطلاق اس پر ممتنع ہے۔اور یہ صفت تکوین ازلی ہے چند وجوہ سے۔اول یہ کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے۔

اسی شرح عقائد میں ہے:

"الله تعالىٰ متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اثبات المشتق لشيء من غير قيام ماخذ الاشتقاق به".

اللہ تعالیٰ کلام کا متکلّم ہے یہ اس کی صفت ازلی ہے کیوں کہ ماخذ اشتقاق کے قیام کے بغیر شَے کے لیے مشتق کا اثبات بدیہی طور پر محال ہے۔

منح الروض میں مسامرہ سے ہے:

"الإيمان من صفات الله تعالىٰ لأن من أسمائه الحسنىٰ المؤمن كما نطق به الكتاب العزيز وإيمانه هو تصديقه في الأزل لكلامه القديم ولايقال إن تصديقه محدث ولا مخلوق تعالىٰ أن يقوم به حادث".اهـ.ملخّصاً.

یعنی ایمان اللہ کی صفات سے ہے کیوں کہ مومن اللہ تعالیٰ کے اسماے حسنیٰ میں سے ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ہے اور اللہ کا ایمان اللہ تعالیٰ کا ازل میں اپنے کلام قدیم کی تصدیق ہے اور اللہ کی تصدیق کو حادث یا مخلوق نہیں کہا جاسکتا کیوں کہ ذات باری عزوجل کے ساتھ حادث کا قیام نہیں ہو سکتا۔

خلاصۂ دلیل یہ ہوا کہ جب صدق الٰہی ازلی ہوا تو امکان کذب کا محل نہ رہا کہ اس کا وقوع انعدام صدق کے بغیر ممکن نہیں تحقیقاً لمعنیٰ التضاد، اور انعدام صدق محال ہے یہ علم کلام میں مبین ہو چکا ہے کہ قدیم اصلاً قابل عدم نہیں۔ (۱)

دلیل (۵): اگر باری عزوجل کذب سے متّصف ہو تو اس کا کذب قدیم ہوگا کیوں کہ اس کی کوئی بھی صفت حادث نہیں اور جو قدیم ہو وہ معدوم نہیں ہو سکتا تو لازم کہ صدق الٰہی محال ہو جائے حالاں کہ یہ بالبداہت باطل تو کذب سے ذات باری کا متّصف ہونا ناممکن۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے یہ دلیل امام رازی علیہ الرحمۃ کی تفسیر کبیر اور مواقف و شرح مقاصد سے افادہ فرمائی ہے۔ امام رازی علیہ الرحمۃ "وَمَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللهِ حَدِيْثًا" کے تحت امتناع کذب الٰہی پر اہل سنت کی دلیل بیان کرتے ہیں:

"أما أصحابنا فدليلهم أنه لو كان كاذباً لكان كذبه قديماً، ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القديم ولو امتنع زوال كذبه قديما لامتنع كونه صادقاً لأن وجود أحد الضدين يمنع وجود الآخر فلو كان كاذباً لامتنع أن يصدق لكنه غير ممتنع لأنا نعلم بالضرورة أن كل من علم شيئاً فإنه لايمتنع عليه أن يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري فإذا كان إمكان الصدق قائماً كان امتناع الكذب حاصلاً لامحالة". اهـ.

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے امام رازی علیہ الرحمۃ کی اس دلیل کا خلاصہ کیا ہے جو میں نے ذیل میں قدرے وضاحت کے ساتھ بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔

کذب الٰہی کو ممکن ماننے والوں سے ہم پوچھتے ہیں کہ تم نے اللہ تعالیٰ کا تکلم کلام کذب کے ساتھ ممکن مانا تو اب یہ بتاؤ کہ اللہ تعالیٰ کا کاذب و متّصف بالکذب ہونا ممکن مانتے ہو یا نہیں؟ اگر جواب میں "نا" کہو گے تو تم تناقض کا قول کرتے ہو نیز یہ بداہت عقل سے بھی خارج ہے کیوں کہ جو کلام کذب کے ساتھ تکلم کرے اسے کاذب و متّصف بالکذب کہا جاتا ہے۔ یہ بہت بڑا جنون ہے کہ تکلم بالکذب کو تو ممکن کہے مگر کاذب اور متّصف بالکذب ہونے کو محال جانے۔

---

(۱)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٢٣، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

اور اگر تم کہو کہ اللہ تعالیٰ کا کاذب و متّصف بالکذب ہونا ممکن ہے تو اب ہم پوچھیں گے کہ یہ اتصاف صرف لم یزل میں ممکن ہے یا ازل میں بھی۔ پہلی شق باطل ہے کیوں کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قیام حوادث کا امکان لازم آتا ہے۔ اور شق ثانی کی بنیاد پر جب ازلیت کذب ممکن ہوئی تو اس کا ممتنع الزوال ہونا بھی ممکن ہوا کیوں کہ ہر ازلی واجب الابدیۃ ہوتا ہے اور کذب کا امتناعِ زوال، استحالۂ صدق کو مستلزم کیوں کہ صدق وکذب کا اجتماع محال ہے، جب اُس کا زوال محال ہوگا تو اِس کا ثبوت ممتنع ہوگا۔ اور امکان وجودِ ملزوم، امکان وجودِ لازم کو مستلزم "تحقیقاً لمعنی اللزوم حیث کان ذاتیا لا لعارض کما ھھنا" تو لازم آیا کہ صدق الٰہی کا محال ہونا ممکن ہو، اور استحالہ اُسی شے کا ممکن ہوگا جو فی الواقع محال ہو بھی، کیوں کہ ممکن کا محال ہوجانا ہرگز ممکن نہیں، ورنہ انقلاب لازم آئے گا اور وہ قطعًا باطل۔ تو ثابت ہوگیا کہ اگر باری تعالیٰ کے لیے امکان کذب مانا جائے تو اس کا صدق محال ہوگا اور وہ بالبداہۃ محال نہیں تو امکان کذب یقینًا باطل اور استحالۂ کذب قطعًا حاصل، والحمد للہ اصدق قائل۔[1]

دلیل (۶) : کلام الٰہی بایجاب کلی ازل میں حق تھا یا معاذ اللہ اس کا بعض باطل، یا نہ حق تھا نہ باطل؟ شق ثانی صریح کفر ہے، مخالف بھی ایسا قول کرنے پر رضامند نہ ہوگا اور یہ برہان عقلی کے بھی منافی ہے۔ شق ثالث میں مطابقت ولا مطابقت دونوں کا ارتفاع اور یہ قطعًا محال ہے۔

اولاً: بالبداہۃ کیوں کہ انفصال حقیقی کے دونوں محمولوں کا موضوع سے ارتفاع ارتفاعِ نقیضین کی طرح ہے۔ جیسے: "ھذا العدد إما زوج أو فرد" یہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ ہے۔ ایسا نہیں ہوسکتا کہ کوئی عدد زوج بھی نہ ہو اور فرد بھی نہ ہو جس طرح فرد ولا فرد کا ارتفاع کسی عدد سے محال ہے اسی طرح زوج وفرد دونوں کا ارتفاع محال ہے۔

ثانیاً: اجماعِ عقلا سے باطل۔ اس کی تقریر یوں ہے کہ خبر جمہور کے نزدیک یا تو صادق ہے یا کاذب کیوں کہ یا تو واقع کے مطابق ہوگی جو کہ مخبر عنہ ہے تو وہ خبر صادق ہے یا واقع کے مطابق نہ ہوگی تو وہ کاذب ہے یہی قضیہ منفصلہ حقیقیہ ہے جو نفی واثبات کے درمیان دائر ہے۔ اور عقلا میں سے جس نے نزاع کیا ہے محض لغۃً صدق وکذب کے اطلاق میں کیا ہے۔

ثالثاً: خود قرآن عظیم میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «فَمَاذَا بَعْدَ الْحَقِّ اِلَّا الضَّلٰلُ» [یونس:۳۲] یہ آیت شق ثالث کو رد کر رہی ہے کہ ایسا نہیں ہوسکتا کہ حق بھی نہ ہو اور ضلال بھی نہ ہو لہٰذا اس آیت کی دلالت نفی واسطہ پر

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۲۴، رضا اکیڈمی، ممبئی.

ہو رہی ہے تو یقینی طور پر شق اوّل متعیّن ہو گئی یعنی کلام اللہ با یجاب کلی ازل میں حق تھا۔ اور شاید مخالفین کو بھی اس سے انکار نہ ہو گا۔ الیٰ آخرہ.[1]

دلیل (۷) : اللہ تعالیٰ کے لیے امکان کذب ماننا اس بات کو مستلزم ہے کہ اللہ تعالیٰ کاذب بالفعل ہو بلکہ کاذب بالدوام ہو بلکہ کاذب بالضرورہ ہو۔ کیوں کہ اگر کلام نفسی ازلی ابدی واجب للذات مستحیل التجدد کذب پر مشتمل نہ ہو تو کلام لفظی کا کذب ممکن نہ ہو گا ورنہ وجود دال بلا مدلول یا کذب دال مع صدق المدلول لازم آئے گا اور یہ دونوں بالبداہۃ محال۔

اور جب کلام لفظی میں کذب ممکن نہ ہو تو نفسی میں بھی ممکن نہیں ورنہ اللہ عزوجل کا عجز عن التعبیر لازم آئے گا۔ تو ایسی صورت میں لامحالہ امکان کذب ماننے والا اپنے رب کو واقعی کاذب مانتا اور اس کے کلام نفسی میں کذب موجود بالفعل جانتا ہے اور وہاں فعل و دوام و وجوب متلازم۔

بالفاظ دیگر اس دلیل کو یوں واضح انداز میں سمجھا جاسکتا ہے کہ تم نے جو امکان کذب کا دعویٰ کیا تو تمھارے دعویٰ کا حاصل یہ ہو گا۔ "بعض ماهو كلام الله تعالىٰ فهو ممكن الكذب بالضرورة" اور شک نہیں کہ "كل ماهو ممكن الكذب كاذب بالضرورة" کیوں کہ کلام واحد میں امکان کذب بے فعلیت کذب متصور نہیں اور فعلیت کذب امتناع صدق ہے اور امتناع صدق ضرورت کذب۔ نتیجہ نکلا "بعض ماهو كلام الله تعالىٰ كاذب بالضرورة" اب اس میں وصف عنوانی کا صدق خواہ بالفعل لو "كما هو المشهور" خواہ بالامكان كما هو عند الفارابی، ہر طرح باری عزوجل کا معاذ اللہ کاذب بالفعل ہونا لازم۔

پہلی تقدیر: مذہب مشہور پر وصف عنوانی کا صدق ذات موضوع پر بالفعل ہونے کی صورت میں لزوم بدیہی کیوں کہ وصف عنوانی یعنی کذب کا صدق ذات موضوع کے لیے بالفعل ہو تو محال ہے کہ وہ ذات کاذب بالفعل نہ ہو اسی لیے اعلیٰ حضرت نے اس لزوم کو بدیہی قرار دیا۔

دوسری تقدیر: فارابی کے مذہب پر وصف عنوانی کا صدق ذات موضوع پر بالامکان العام ہوتا ہے۔ تو اب پہلے قضیہ "بعض ماهو كلام الله بالإمكان العام كاذب بالضرورة" کو کبریٰ بنائیے اور قضیہ "كل ماهو كلام الله بالإمكان العام فهو كلام الله بالفعل" کو صغریٰ۔ صغریٰ ثابت ہے کیوں کہ باری تعالیٰ کے لیے کوئی حالت منتظرہ نہیں۔ شکل ثالث کی ضرب خامس پھر وہی نتیجہ دے گی کہ "بعض ماهو كلام الله بالفعل كاذب بالضرورة- معاذ الله رب العالمين" یہ دلیل جو دو شقوں میں بیان ہوئی ہے اس کے

(1) - فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٢٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

بارے میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں "حقیقۃً یہ وجہ دلیل مستقل ہونے کے قابل"[1] ۔گویا دلیل ہفتم کے تحت دو دلیلیں مذکور ہوئیں۔

دلیل (۸) : اللہ تعالیٰ کے لیے کذب ماننے میں کتنی خرابیاں ہیں کچھ تو بیان ہو چکیں یہ دلیل عقلی ان کی آٹھویں کڑی ہے دیکھیے کہ کیسا استحالہ لازم آتا ہے خود ذات باری کی نفی ہو جاتی ہے اس دلیل سے ان شاء اللہ ذہن و دماغ کے تمام فتور زائل ہو جائیں گے۔

صدق الٰہی ایسی صفت ہے جو ذات باری عزاسمہ کے ساتھ قائم ہے اگر صفت نہ مانیں تو مخلوق ہونا لازم آئے گا کیوں کہ ذات وصفات کے سواسب مخلوق ہیں اور ہر مخلوق عدم سے مسبوق ہوتا ہے تو لازم کہ غیر متناہی دور ازل میں اللہ تبارک و تعالیٰ سچا نہ ہو۔ تو جب صدق صفت قائمہ بالذات ہے اور صفات مقتضائے ذات ہوتے ہیں اور جو ذات کا مقتضا ہو اس میں تغیر محال ہوتا ہے کیوں کہ تغیرِ مقتضا، ذات مقتضِی کے تغیر کا مقتضِی ہوگا، اور تغیرِ ذات محال خاص طور پر باری عزاسمہ کی بارگاہ میں جہاں کسی صفت کا تغیر بھی محال تو لاجرَم کذب منافی ذات ہوا، اور منافی ذات کا وقوع نافیِ ذات۔[2] ملخّصاً۔

کذب باری ممکن ماننے کی صورت میں اس سے بڑا اور کیا استحالہ لازم آئے گا کہ ذات باری ہی کی نفی ہو جائے۔ تعالیٰ اللہ عن ذلك علوا کبیرا.

دلیل (۹) : پچھلے صفحات میں چوتھی اور آٹھویں دلیل کے ضمن میں یہ بیان ہوا کہ صدق صفت قائمہ بالذات ہے تو کذب بھی اگر ممکن ہو تو وہ صفت ہی ہو کر ہوگا کیوں کہ دونوں ضد ہیں اور تضاد کا مفہوم ایک ہی محل میں ورود کے اعتبار سے ہے۔ اب دیکھیے کتنے محالات لازم آتے ہیں:

لازم ہوگا کہ کذب الٰہی موجود بالفعل ہو کیوں کہ صفات باری میں کوئی صفت منتظرہ غیر واقعہ ماننا باطل ورنہ تاثر بالغیر لازم آئے مثلاً صفت خلق اس وقت پائی جائے جب کہ اللہ تعالیٰ کسی کو وجود بخشے تو اللہ تعالیٰ کی صفتِ خلق مخلوق کے ذریعہ سے موجود ہوئی معاذ اللہ یہ سراسر باطل۔

یا تخلّفِ مقتضٰی لازم آئے گا کہ ذات باری تعالیٰ قدیم ہے تو صفات کے قدیم وازلی ہونے کو چاہتی ہے مگر یہاں حالت منتظرہ ہے کہ صفت بالفعل نہ پائی گئی۔ یہ بھی سراسر باطل۔

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٢٥،رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٢٦،ملخّصاً.

یا تاخر اقتضا لازم آے گا اگر لایزال میں مقتضی ہوا اور ازل میں نہ ہو۔

یا ذات جس چیز کا اقتضا کر رہی ہے اس کا حدوث لازم آئے گا کہ مقتضائے ذات ازل میں نہ تھا بعد میں ہوا۔ اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات ان نقائص سے بری۔ یہ ایک استحالہ ہے جس میں مزید چار استحالے۔

دلیل (۱۰): کذب کو جب صفت قائمہ مانیں گے تو واجب ہوگا کہ صفت کذب واجب ہو کہ اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت حادث نہیں بلکہ سب واجب ہیں۔ اور واجب للذات ہیں۔

دلیل (۱۱): لازم آئے گا کہ صدق الٰہی محال ہوجائے کیوں کہ وجوب کذب امتناع صدق ہے۔ اس استحالہ میں مزید دو استحالے ہیں۔ وہ یہ ہیں۔ قدم صفت الگ چیز ہے اور وجوب صفت الگ چیز۔ لیکن ایک کی نفی دوسرے کی نفی کو مستلزم ہے کیوں کہ جس کا قدم ثابت ہوگا اس کا عدم محال ہوگا اور جب عدم محال نہ ہو تو وجوب صفت کی نفی ہوجائے گی، اور جب وجوب ثابت ہوگا تو قدم صفت کا ثبوت ہوجائے گا۔

دلیل (۱۲): لازم آئے گا کہ کذب صفت کمال ہو کیوں کہ اللہ رب العزت کی تمام صفات، صفاتِ کمال ہیں۔

دلیل (۱۳): صدق صفت نقصان ہوجائے کیوں کہ وہ عدم کذب کو مستلزم تو صدق کی حیثیت عدم کذب کی ہوئی اس صورت میں عدم کذب عدم کمال اور عدم کمال ظاہر ہے عین نقصان۔

دلیل (۱۴)، (۱۵)، (۱۶): صدق کلی یعنی ہر خبر میں صادق ہونا کہ بالفعل موجود، کذب جزئی: یعنی بعض اخبار میں صادق نہ ہونا کیوں کہ مخالف ممکن مانتا ہے جب دونوں صفت کیوں کہ صدق صفت قائمہ بالذات ہے جیسا کہ ساتویں اور تیسری دلیل میں گزرا اور ثانی صفت اس طور پر کہ جب کذب کو ممکن مانیں گے تو وہ بھی صدق کی طرح صفت قائمہ بالذات ہوگا جیسا کہ ابھی ابھی گزرا۔ جب دونوں صفت اور دونوں ممکن یعنی امکان عام کی وجہ سے پہلا صفت اس لیے کہ وہ موجود بالفعل کیوں کہ جو بالفعل موجود ہوتا ہے امکان عام سے وہ ممکن ہوتا ہے اگرچہ واجب ہو لہذا کوئی استحالہ نہیں اور ثانی صفت بالفرض ممکن جب دونوں صفت ممکن تو دونوں واجب کیوں کہ ہر صفت واجب للذات ہوتی ہے۔ جب دونوں واجب تو دونوں محال کیوں کہ ایک کا وجود دوسرے کی نفی کو مستلزم تو اب ایسی صورت میں اجتماع نقیضین لازم آے گا اور ارتفاع نقیضین بھی لازم آے گا بلکہ اجتماع اجتماع و ارتفاع لازم آئے گا۔[1] اس کی صورت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہر خبر صادق تو صدق کلی ہوا اس کی نقیض سالبہ جزئیہ آتی ہے مخالفین نے اقرار کیا کہ بعض خبر صادق نہیں ہوتی، لہذا کلام باری میں دونوں کا اجتماع بالفعل ہوا، کیوں کہ اس کی کوئی صفت منتظرہ

---

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٢٦،ملخّصاً۔

نہیں ہوتی۔ لہذا اجتماع نقیضین بھی لازم آیا اور اجتماع نقیضین در حقیقت ارتفاع نقیضین ہے کیوں کہ جب سلب جزئی کا صدق مانا تو صدق کلی کا ارتفاع ہو گیا اجتماع نقیضین کے محال ہونے کی وجہ سے اور چوں کہ متحقق ہے کہ اللہ کی ہر خبر صادق ہے بالفعل تو سلب جزئی کا سلب ہوا اس طرح سے ارتفاع نقیضین لازم آیا۔

جب ایک ہی قضیہ میں اجتماع نقیضین لازم آیا اور ارتفاع نقیضین بھی لازم آیا تو اجتماع اجتماع وارتفاع لازم آیا یہ محال در محال ہے بلکہ بات آگے تک جائے گی اور اجتماعِ اجتماع وارتفاع اور ارتفاعِ اجتماع وارتفاع کا تسلسل لازم آئے گا جو بالبداہت محال۔ مخالفین دیکھ لیں کہ امکان کذب کا قول کیا کیا گل کھلاتا ہے اور استحالات پر استحالات تعمیر ہوتے جاتے ہیں۔

دلیل (۱۷)، (۱۸)، (۱۹) : جب دونوں صفت ہو تو دونوں صفات صفات کمال ہوں گی کیوں کہ اللہ کی ہر صفت صفت کمال ہوتی ہے۔

جب دو صفات متناقضین کو صفت کمال مانیں تو دونوں صفات نقصان ہو جائیں گی کیوں کہ نقیضین میں سے ایک کا صدق دوسرے کے کذب کو مستلزم ہے اور جو صفت منتفی ہوتی ہے وہ ناقص ہوتی ہے لہذا دونوں صفات نقصان۔

جب دونوں صفات صفات کمال بھی اور صفات نقصان بھی تو لازم آیا کہ ذات باری رب عزوجل کی صفت مجمع کمال و نقصان ہو۔

دلیل (۲۰)، (۲۱)، (۲۲) : جب دونوں صفت تو ذات دونوں کا اقتضا کرے گی تو اب ایسی صورت میں دونوں مقتضا ہو جائیں گی۔

جب دونوں مقتضا ہو جائیں تو لازم آئے گا کہ دونوں منافی ہوں کیوں کہ جب کوئی شَے کسی کے لیے مقتضا ہوتی ہے تو اس کی نقیض منافی ہو جاتی ہے۔

تو اب دونوں صفات جامع اقتضا و تنافی ہو جائیں گی۔

دلیل (۲۳) : جب دونوں صفات مقتضا ہو گئیں تو ذات باری کا وجود اجتماع نقیضین کو مستلزم ہو گا اور جس کا وجود مستلزم محال ہو خود محال ہو جاتا ہے۔

تو امکان کذب ماننے پر وجود باری ہی معاذ اللہ محال ٹھہرتا ہے۔[1]

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٢٦،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

یہاں تک پندرہ استحالے ہوئے معاندین کے قول پر ــــ اور ہر استحالہ بجائے خود ایک دلیل کی حیثیت رکھتا ہے تو اب تک کل ۲۳؍ دلیلیں ہوگئیں۔

دلیل (۲۴) : اوپر جو دلیلیں مذکور ہوئیں ان میں یہ ثابت کیا گیا کہ کذب صفتِ نقصان ہے اور ہر صفتِ نقصان ذات باری میں محال بالذات۔ اس دلیل میں اعلیٰ حضرت نے اس تقدیر پر دلیل دی ہے کہ اگر منکر اس کو صفتِ نقصان شمار نہ کرے تو اس کا جواب کیا ہوگا؟ خلاصہ ملاحظہ ہو۔

بالفرض اگر کذب کو عیب و منقصت نہ مانیں تو اتنا بداہتہً ماننا ہوگا کہ کذب میں کوئی کمال نہیں ورنہ مولیٰ تعالیٰ کے لیے واجب الثبوت ضرور ہوتا اور آپ نے ہی ممکن مانا تو ثابت کہ کوئی کمال نہیں اب عقل سلیم فیصلہ کرتی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے لیے ایسی شَے کا ثبوت بھی محال ہو جس میں کوئی کمال نہیں اگرچہ نقص نہ ہو۔

علامہ تفتازانی مبحث رابع فصل تنزیہات، شرح مقاصد کے اندر فرماتے ہیں:

"إن لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به للاتفاق على أن كل مايتصف هو به يلزم أن يكون صفة الكمال.اهـ.

اگر صفات کمال سے نہ ہو تو ذات واجب کا اس سے اتصاف محال ہے کیوں کہ تمام امت کا اس پر اتفاق ہے کہ ہر وہ صفت جس سے ذات باری متّصف ہو لازم ہے کہ وہ صفت کمال ہو"۔

علامہ ابن ابی شریف، شرح مسایرہ میں فرماتے ہیں:

"يستحيل عليه تعالىٰ كل صفة لاكمال ولا نقص لأن كلا من صفات الإلٰه صفة كمال".اهـ.

ترجمہ: اللہ تعالیٰ کے لیے ہر وہ صفت محال ہے جو نہ صفت کمال ہو نہ صفت نقص کہ اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہر صفت صفت کمال ہے۔[1]

دلیل (۲۵) : اس دلیل میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے مخالفین صدق کلی اور مقرین بالکذب کے مذہب کا رد اس طور پر کیا ہے کہ امکان کذب ماننے کی صورت میں قرآن کریم کا مخلوق و حادث ہونا لازم آئے گا۔ دلیل کا خلاصہ ذیل میں ملاحظہ فرمائیے:

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/ ٢٢٧،رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

بداہت عقل سے ثابت ہے کہ جو مطلق کذب پر قادر ہو گا وہ کذب مطلق پر بھی قدرت رکھے گا کیوں کہ بعض کلام میں کذب پر قادر اور بعض میں اس سے عاجز ہونے کے کوئی معنی نہیں۔ قرآن کلام اللہ قطعاً حق جس کے بعض قضایا، مثلاً: لاالہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ وغیرہما کے صدق پر عقل خالص، بے توقّفِ شرع وتوقیفِ سمع خود ہی حکم کرتی ہے تو واجب کہ قرآن عظیم مقتضائے ذات نہ ہو ورنہ کذب مطلق مقدور نہ رہے گا کیوں کہ کلام صادق ہرگز کاذب نہیں ہو سکتا۔

توجو چیز نہ ذات ہو اور نہ مقتضائے ذات ہو وہ یقیناً حادث ومخلوق۔

تو کذب الٰہی کو ممکن ماننا قرآن عظیم کلام اللہ کے حادث ومخلوق ماننے کو مستلزم ہے، یہ معتزلہ اور کرّامیہ کا مذہب ہے، اس تنبیہ کے بعد بھی اگر امکانِ کذب ماننے پر اصرار ہے تو اپنے معتزلی کرّامی ہونے کا اقرار کرنا چاہیے نہ کہ انکار۔[1]

دلیل (۲۶) : امکان کذب کی تقدیر پر بوجہ بطلان ترجیح بلا مرجح ونیز بحکم بداہت غیر مکذوبہ ہر فرد کذب قدرت الٰہی میں ہوا تو ہر فرد صدق مقدور ہو گا ورنہ صدق، بعض اخبار میں واجب اور بعض اخبار میں محال ہو گا۔ تو کذب بھی بعض اخبار میں محال اور بعض میں واجب ہو گا حالاں کہ ہر فرد کذب مقدور مانا تھا ھذا خلف۔ اب ایسی صورت میں صدق وکذب کا ہر ہر فرد مقدور ہوا اور ہر مقدور حادث ہوتا ہے تو کلام الٰہی سے ازل میں مطابقت ولا مطابقت دونوں مرتفع اور یہ بداہۃً محال ہے۔[2]

دلیل (۲۷) : اس بحث میں اعلیٰ حضرت نے امکان کذب باری کے بطلان پر جذبۂ ایمانی سے استدلال فرمایا ہے آپ نے جذبات سے لبریز اس دلیل کا ذکر فرمایا کہ ایک صاحب ایمان اس عبارت کو پڑھنے کے بعد یقیناً پکار اٹھے گا کہ ہمیں اور کسی دلیل کی ضرورت نہیں بلکہ ہمارا یہ ایقان قلبی ہی امکان کذب کے رد میں کافی ہے۔ ذرا اس دلیل کا خلاصہ ذیل میں ملاحظہ فرمائیں۔

کتب حدیث وسیر کے مطالعہ سے یہ بات آشکارا ہوتی ہے کہ حضور سید عالم سرور اکرم مولائے اعظم ﷺ کے جمال جہاں آرا کو دیکھ کر بہت سارے خوش نصیبوں نے اپنا دامن دولت ایمان سے بھر لیا اور یہ پکار اٹھے "لیس ھذا وجه الکذابین"۔ یہ چہرہ جھوٹا نہیں۔

یہ رب العزت کے حبیب کا پیارا منہ ہے جس پر تمام عالم کی بہاریں اور خوبیاں نثار ﷺ اور پاکی اور قدوسی ہے اس وجہ کریم کے لیے ـــــ واللہ! اگر آج حجاب اٹھا دیں تو ابھی کھل جائے گا کہ اس وجہ کریم پر امکان کذب کی تہمت کس قدر جھوٹی تھی۔

(1)-فتاویٰ رضویہ،۶/۲۲۷،رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-فتاویٰ رضویہ،۶/۲۲۷،رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اس دلیل کو ذکر کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ کے جذبۂ ایمانی سے لبریز الفاظ ملاحظہ فرمائیے:

"مخالف اسے دلیل خطابی کہے مگر میں اسے حجت ایقانی لقب دیتا ہوں اور مسلمان کی بداہت ایمانی سے انصاف لیتا اور اپنے رب کے پاس اس دن کے لیے ودیعت رکھتا ہوں۔«یَوْمُ یَنْفَعُ الصّٰدِقِیْنَ صِدْقُهُمْ»[المائدۃ:۱۱۹] ⊙«یَوْمَ لَا یَنْفَعُ مَالٌ وَّ لَا بَنُوْنَ ۝ اِلَّا مَنْ اَتَی اللّٰهَ بِقَلْبٍ سَلِیْمٍ ۝»[الشعراء:۸۸،۸۹] بایں ہمہ اگر مجادِل باز نہ آئے تو دلیل ہفتم میں وجہ دوم کہ بجاے خود دلیل مستقل تھی اس کے عوض معدود جانے بہر حال تیس کا عدد کامل مانے"۔

دلیل (۲۸): اس دلیل میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے ذات باری تعالیٰ کے لیے امکان کذب کے خیال باطل کا بڑے ہی نفیس انداز میں رد کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:۔«وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِیْلًا ۝» [النسآء:۱۲۲] اللہ سے زیادہ کس کی بات سچی ہے؟ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام کے بارے میں اصدق کہا حالاں کہ ہر ایک پر واضح ہے کہ جو بات سچی ہوتی ہے اس بات کو کوئی ادا کرے وہ سچی ہی ہوتی ہے ایسا نہیں ہوتا ہے کہ ایک کہے تو کم سچی، دوسرا کہے تو زیادہ سچی، تو پھر اصدق کا کیا معنی ہوگا۔ یہ ان کے استدلال کی ہلکی سی جھلک ہے، ذیل میں رنگ استدلال ملاحظہ فرمائیے خلاصہ ذکر کیا جاتا ہے:

مذکورہ آیت کریمہ نص جلی کہ کذب الٰہی محال عقلی ہے۔ وجہ دلالت سنیے تفسیر و حدیث اور کلمات فقہا کے جاننے والے پر یہ بات روشن ہے کہ " امثالِ عبارات اگرچہ بظاہر نفی مزیت غیر کرتی ہیں مگر حقیقۃً تفضیلِ مطلق و نفی برتر و ہمسر کے لیے مَسُوق ہوتی ہیں:

سید عالم ﷺ سے افضل کوئی نہیں یعنی سید عالم ﷺ سب سے افضل ہیں "و من أحسن من الله صبغة" یعنی صبغۃ اللہ سب سے احسن ہے۔ اور رسول اکرم کا قول بھی سب سے احسن ہے۔

قرآن میں ہے: « وَ مَنْ اَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَاۤ اِلَی اللّٰهِ »[فصلت:۳۳]-اي هو أحسن قو لا من كل من عداه.

تمام مخلوق سے اصدق و احسن رسول اکرم ﷺ کا قول اور خداے تعالیٰ نے اپنے قول کے بارے میں اصدق فرمایا تو بداہت عقل سے ثابت کہ رسول اکرم کا کلام مفضول۔ اصدق کا یہی مفہوم ہے۔

علامہ ابو سعود قدس سرہٗ تفسیر ارشاد میں اس آیت« وَ مَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰی عَلَی اللّٰهِ کَذِبًا»[فصلت:۳۳] کے تحت فرماتے ہیں:

”هو انكار وا ستبعاد لان يكون أحد أظلم ممن فعل ذلك أو مساو ياله وان كان سبك التركيب غير متعرض لإنكار المساواة ونفيها يشهدبه العرف الفاشي والاستعمال المطرد فإنه إذا قيل من أكرم من فلان أو لا أفضل من فلان فالمراد به حتما أنه أكرم من كل كريم وأفضل من كل فاضل ألا يرى إلى قوله عزوجل: «لَا جَرَمَ اَنَّهُمْ فِي الْاٰخِرَةِ هُمُ الْاَخْسَرُوْنَ» [هود:۲۲] بعد قوله تعالیٰ: «وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا ؕ اُولٰٓئِكَ يُعْرَضُوْنَ عَلٰى رَبِّهِمْ وَيَقُوْلُ الْاَشْهَادُ هٰٓؤُلَآءِ الَّذِيْنَ كَذَبُوْا عَلٰى رَبِّهِمْ ۚ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِيْنَ» [هود:۱۸] والسر في ذلك ان النسبة بين الشيئين انما تتصور غالباً لا سيما في باب المغالبة بالتفاوت زيادة ونقصانا فإذا لم يكن أحدهما أزيد يتحقق النقصان لامحالة“. اھ.

اب یقینی طور پر آیت کے معنی یہ ہیں کہ مولا عزوجل کی بات سب کی باتوں سے زیادہ صادق ہے، جس کے صدق کو کسی کا کلام نہیں پہنچتا اور یہ ظاہر ہے کہ صدق کلام فی نفسہ بالکل قابل تشکیک نہیں کیوں کہ ذوات قضایا کے اعتبار سے دو سچے کلام، چاہے دونوں کلام کے درمیان کیسا ہی تفاوت مان لیں، قدم وحدوث کا، بقاوفنا کا، یا متکلّم کے کمال و نقصان کا، واقع کے مطابق ہونے میں سب یکساں ہیں، اگر ذرا سا فرق ہوا تو سِرے سے سچ ہی نہ ہوا اصدق وصادق کا صدق کہاں سے ہو گا۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ منکرین کو جھنجھوڑتے ہوئے ارشاد فرماتے ہیں کہ یہ معنی جو اوپر بیان کیے گئے اگرچہ بدیہی ہیں مگر کلام واحد میں اس کا لحاظ کرنے سے اُن غبی تر لوگوں پر بھی منکشف ہوجائیں گے، جنھیں بدیہیات میں بھی تنبیہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنے کلام مقدس میں فرمارہا ہے: «مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ» [الفتح:۲۹] اور ہم بھی کہتے ہیں: ”مُحَمَّدٌ رَّسُوْلُ اللّٰهِ ﷺ“ اب کوئی بتائے کہ کیا اللہ کا بیان کردہ جملہ زیادہ صادق ہے اور ہم نے جو کہا وہ کم صادق ہے اور جو خدائے عزوجل نے فرمایا وہ واقع کے زیادہ مطابق ہے اور ہم جو کہ رہے ہیں وہ واقع کے کم مطابق ہے۔ کوئی مجنون بھی اس میں تفاوت گمان نہیں کر سکتا۔

یا متعدّد باتوں میں دیکھیے فرقان عزیز میں اللہ تعالیٰ عزوجل نے فرمایا: «وَحَمْلُهٗ وَفِصٰلُهٗ ثَلٰثُوْنَ شَهْرًا» [الأحقاف:۱۵] ہم کہتے ہیں: ”لا إله إلا الله الملك الحق المبين“ اب کوئی بتادے کہ وہ ارشاد کہ بچے کا پیٹ میں رہنا اور دودھ چھوٹنا تیس مہینے میں ہے، زیادہ سچا ہے اور اس قول کے صدق میں کہ اللہ کے سوا کوئی سچا معبود نہیں معاذ اللہ کچھ کمی ہے۔

اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ اصدقیت بمعنی أشد مطابقةً للواقع غیر معقول ہے۔

ہاں نظر سامع میں ایک تفاوت متصور ہے اور اصدق و صادق کی تشکیک میں وہی مقصود و معتبر جسے دو عبارتوں سے تعبیر کر سکتے ہیں ایک یہ کہ وقعت و قبول میں زائد ہے مثلاً: رسول کی بات ولی کی بات سے زیادہ سچی ہے یعنی ایک کلام کہ ولی سے منقول ہے اگر وہی بعینہ رسول سے ثابت ہوجائے تو قلوب میں وقعت اور قبول کی قوت اور دلوں میں سکون و طمانیت ہی اور پیدا کرے گا کہ ولی سے ثبوت تک اس کا عشر نہ تھا، اگرچہ بات حرف بحرف ایک ہے۔

دوسری تعبیر یہ کہ احتمال کذب سے ابعد ہے مثلاً مستور الحال کی بات سے عادل کی بات صادق تر ہے، یعنی مستور کی بہ نسبت عادل احتمال کذب سے زیادہ دور ہے۔

تفاوت کی جو دو تعبیریں کی گئی ہیں ان میں تعبیر اول، تعبیر دوم کی طرف راجع کیوں کہ سامع کے نزدیک جس قدر احتمال کذب سے دوری ہوگی، اسی درجہ وقعت و مقبولیت پوری ہوگی۔

جب یہ امر واضح ہوگیا تو اب آیت کریمہ کا مفاد یہ قرار پائے گا کہ اللہ عزوجل کی بات ہر بات سے زیادہ احتمال کذب سے پاک و منزّہ ہے، کوئی خبر اور کسی کی خبر اس معاملہ میں اس کے مساوی نہیں ہو سکتی اور شاید حضرات مخالفین بھی اس سے انکار نہ کریں۔

اب خبر اہل تواتر کو دیکھیے تو وہ بالبداہت بروجہ عادت دائمہ ابدیہ غیر متخلّفہ، علم قطعی یقینی جازم ثابت غیر محتمل النقیض کو مفید ہوتی ہے، جس میں عقل کسی طرح تجویز خلاف روا نہیں رکھتی اگرچہ ذات خبر و ذات مخبر کی طرف نظر کرتے ہوئے امکان ذاتی باقی ہے۔ کیوں کہ ان کا جمع علی الکذب قدرت الٰہیہ سے خارج نہیں۔

تلویح میں ہے:

"المتواتر يوجب علم اليقين بمعنى أن العقل يحكم حكما قطعيا بأنهم لم يتواطؤا على الكذب وأن ما اتفقوا عليه حق ثابت في نفس الأمر غير محتمل للنقيض لابمعنى سلب الإمكان العقلي عن تواطئهم على الكذب". اهـ. ملخّصاً.

مگر ایسا امکان منافی قطع بالمعنی الاخص بھی نہیں ہوتا۔ جیسا کہ مواقف اور اس کی شرح میں ہے نیز شرح مقاصد و شرح عقائد وغیرہا کتابوں میں اس بات کی طرف اشارہ ہے۔

ان سب باتوں کو ذہن میں رکھ کر کلام باری تعالیٰ کی طرف آئیے۔ امکان کذب ماننے کے بعد مباحث مذکورہ دلیل دوم و فرق امور عادیہ و ارادۂ غیبیہ سے قطع نظر بھی ہو تو اتنا تو ضرور ہوگا کہ کلام ربانی و خبر اہل تواتر کانٹے کی تول ہم پلہ ہوں گے، جیسا کہ احتمال کذب یعنی نافع قطع و منافی جزم کلام باری میں نہیں اس سے خبر تواتر کا بھی دامن

پاک اور امکان ذاتی کی طرف نظر کرتے ہوئے جو احتمال عقلی خبر متواتر میں ناشی وہ بعینہ کلام الٰہی میں بھی باقی ـــ تو اب بتائیے کہ کلام باری کا سب کلاموں سے اصدق ہونا اور کسی کی بات کا اس سے صدق میں بھی برابری نہ کر سکنا جو کہ مفاد آیت کریمہ ہے، معاذ اللہ کب درست آیا؟ برخلاف اہل سنت و جماعت کے عقیدۂ مجیدہ کے۔ یعنی کذب الٰہی ممتنع عقلی ہے کہ اس تقریر کی بنیاد پر کلام مولیٰ عزوجل میں کسی طرح احتمال کذب کا امکان نہیں بخلاف تواتر کے کہ اس میں احتمال امکانی ہے۔ اور یہ بات صرف اسی کے کلام پاک سے خاص ہے ـــ محال ہے کہ کوئی شخص ایسی صورت نکال سکے کہ کسی غیر خدا پر کذب محال عقلی ہو جائے عصمت اگر بمعنی امتناع صدور و عدم قدرت ہی لے لیجیے تاہم امتناع ذاتی نہیں کیوں کہ سلب عصمت خود زیر قدرت۔

بحمد اللہ اس پوری تقریر سے آفتاب نیم روز کی طرح واضح ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کا کلام: «وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِیْلًا ﴿۱۲۲﴾» [النسآء:۱۲۲] کیوں نہ صادق آئے کہ کون ہے اللہ تعالیٰ سے بڑھ کر سچی بات کہنے والا۔ یہی منشا تھا فقہا وعلما کے اس قول کا جو اس آیت کے تحت استدلال میں فرمایا کہ کیوں کر کوئی اس سے بڑھ کر صادق ہو سکے کہ اس پر تو کذب محال اوروں پر ممکن۔[1]

دلیل (۲۹) : اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: «قُلْ اَیُّ شَیْءٍ اَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللّٰهُ» [الأنعام:۱۹] اے نبی کافروں سے پوچھ کون ہے جس کی گواہی سب سے بڑی ہے پھر خود ہی فرماتا ہے کہ کہہ دے کہ اللہ ہے۔

اس آیت کریمہ سے امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے امکان کذب باری تعالیٰ کے بطلان پر دلیل پکڑی ہے۔ رنگ استدلال ملاحظہ فرمائیے۔ یہ آیت کریمہ، «وَ مَنْ اَصْدَقُ مِنَ اللّٰهِ قِیْلًا ﴿۱۲۲﴾» [النسآء:۱۲۲] سے زیادہ جلی واظہر ہے اور افادۂ مراد میں بھی اجلیٰ وازہر۔ کیوں کہ وہاں ظاہر نظم غیر کے اصدق ہونے کی نفی ثابت کرتا ہے اور یہاں اس آیت کریمہ سے بحوالۂ عرف اصدقیتِ کلام کا اثبات صراحۃً ہو رہا ہے کہ اللہ عزوجل کی گواہی سب گواہیوں سے اکبر واعظم واعلیٰ ہے۔ اب اگر معاذ اللہ امکان کذب مان لیں تو ہرگز شہادت الٰہی کو شہادت اہل تواتر پر تفوق نہیں کیوں کہ جو یقین اس سے ملے گا وہی شہادت اہل تواتر میں بھی مہیا اور جو احتمال اہل تواتر کی شہادت میں پایا جا رہا ہے وہی احتمال شہادت رب عزوجل میں بھی پیدا۔ ایسی صورت میں قرآن پر ایمان لانے والے کو یہی چارہ کہ مذہب اہل سنت و جماعت کی طرف رجوع کرے اور جناب عزت کے امکان کذب سے براءت پر ایمان لائے۔ باقی تقریر دلیل، مثل دلیلِ سابق ہے۔

دلیل (۳۰) : اللہ تبارک وتعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: «وَ تَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَّ عَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمٰتِهٖ وَهُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ ﴿۱۱۵﴾» [الأنعام:۱۱۵].

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۲۲۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اور تیرے رب کا کلام پورا ہے صدق وانصاف میں کوئی بدلنے والا نہیں اس کی باتوں کا، وہی سننے والا جاننے والا ہے۔

علما فرماتے ہیں کہ یعنی باری عزوجل کا کلام انتہا درجۂ صدق وعدل پر ہے، جس کا مثل ان امور میں متصور نہیں۔

بیضاوی میں ہے:

"بلغت الغاية أخبار ه وأحكامه ومواعيده صدقا في الأخبار والمواعيد وعدلا في الأقضية والأحكام". اهـ.

ارشاد العقل السلیم میں ہے:

"المعنى أنها بلغت الغاية القاصية صدقاً في الأخبار والمواعيد وعدلا في الأقضية والأحكام لا أحد يبدل شيئاً من ذلك بماهو أصدق وأعدل ولا بما هو مثله". اهـ.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے آیت کریمہ اور اس کی تفسیر بیان کرنے کے بعد اس آیت سے استدلال سے پہلے صدق قائل کے درجات کو بیان کیا ہے۔

صدق قائل کے سات درجات ہیں:

درجہ ۱: روایات وشہادات میں قطعاً کذب سے بچتا ہو اور مخاطبات میں بھی زنہار ایسا جھوٹ روا نہ رکھے جس میں کسی کا ضرر ہو اگرچہ اسی قدر ہو کہ غلط بات کو باور کرانا۔ مگر مزاحاً یا عبثاً ایسے کذب کا استعمال کرے جو نہ کسی کو ضرر دے نہ سننے والا اس پر یقین کرے مثلاً: کہے آج زید نے منوں کھانا کھایا۔ آج مسجد میں لاکھوں آدمی تھے۔

ایسا شخص کاذب نہ کہلائے گا یا آثم و مردود الروایہ نہ ہو گا تاہم بات خلاف واقع ہے اور محض فضول اور غیر نافع اگرچہ نفس کلام میں واقع کی حکایت مراد نہیں ہے۔ اسی وجہ سے حدیث شریف میں ارشاد ہے:

"اني وان داعبتكم فلا أقول إلا حقّا. أخرجه أحمد والترمذي بإسناد حسن عن أبي هريرة عن النبي ﷺ".

درجہ ۲: ان لغو وعبث چیزوں سے بھی بچے مگر نثر ونظم میں خیالات شاعرانہ ظاہر کرتا ہو جس طرح قصائد کی تشبیبیں، **مثلاً:**

ع بانت سعاد فقلبي اليوم متبول.

سبھی جانتے ہیں کہ وہاں نہ کوئی عورت سعاد نام کی تھی، نہ حضرت کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس پر مفتون، نہ وہ ان سے جدا ہوئی اور نہ یہ اس کی جدائی میں مجروح ہوئے۔ محض خیالات شاعرانہ ہیں مگر فضول بھی نہیں کیوں کہ اس طرح کی باتیں تشحیذِ خاطر و تشویقِ سامع و ترقیقِ قلب اور تزئینِ سخن کا افادہ دیتی ہیں۔ پھر بھی یہ حکایت بے محکی عنہ ہے۔

اس لیے اللہ تعالیٰ نے اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرمایا:

«وَ مَا عَلَّمْنٰهُ الشِّعْرَ وَ مَا يَنْۢبَغِيْ لَهٗ» [یٰس:٦٩] نہ ہم نے اسے شعر سکھایا نہ یہ اس کی شان کے لائق۔ (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم)

درجہ ۳ : ان مذکورہ باتوں سے بھی پرہیز کرے مگر مواعظ و امثال میں ان امور کا استعمال کرتا ہو جن کے لیے حقیقت واقعہ نہیں جیسے کلیلہ دمنہ کی حکایتیں، منطق الطیر کی روایتیں۔ اگر چہ کلام قائل بظاہر حکایت واقع ہے مگر اس میں تغلیط سامع نہیں کیوں کہ سب جانتے ہیں کہ یہ وعظ و نصیحت کے لیے تمثیلی باتیں بیان کی گئی ہیں جن سے دینی منفعت مقصود مگر پھر بھی مصداق کا انعدام ہے اسی وجہ سے قرآن مقدس کو اساطیر الاولین کہنا کفر ہے۔ جیسے کہ آج کل کے بعض آزاد ذہن لوگ نئی روشنی کے پرانے غلام دعویٰ کرتے ہیں کہ کلام عزیز میں آدم و حوا کے قصّے، شیطان و ملک کے افسانے سب تمثیلی کہانیاں ہیں جن کی حقیقت مقصود نہیں۔ معاذاللہ رب العالمین.

درجہ ۴ : ہر قسم کی ایسی حکایت کے قصد و ارادہ سے بھی باز رہنا جو بے محکی عنہ ہو اگر چہ سہو و خطا کے طور پر خلاف واقع کی حکایت کا وقوع ہوتا ہو۔ یہ درجہ اکابر اولیاء اللہ کا ہے۔

درجہ ۵ : اللہ عزوجل سہواً و خطاً بھی صدور کذب سے محفوظ رکھے مگر امکان وقوعی باقی رہے یہ مرتبہ اعاظم صدیقین کا ہے۔ جیسا کہ حدیث شریف میں ہے:

”إن اللہ تعالیٰ یکرہ فوق سمائه ان یخطأ أبو بکر الصدیق في الأرض“.

رواہ الطبراني في المعجم الکبیر والحارث في مسندہ وابن شاهین في السنة عن معاذ بن جبل رضي اللہ تعالیٰ عنه عن النبي صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم.

درجہ ٦ : اللہ تعالیٰ کی طرف سے کذب سے معصوم اور مؤید بالمعجزات ہو کہ کذب کا امکان وقوعی بھی نہ رہے مگر بنظر نفس ذات، امکان ذاتی موجود ہو یہ رتبہ حضرات انبیا و مرسلین علیہم الصلاۃ والسلام کا ہے۔

درجہ ۷ : کذب کا امکان ذاتی بھی نہ ہو بلکہ اس کی عظمت جلیلہ وجلالت عظیمہ بالذات کذب و غلط کی نافی و منافی ہو اور اس کی ساحت عزت کے گرد اس گرد لوث کا گزر محال عقلی — یہ نہایتِ درجاتِ صدق ہے اس سے اوپر متصور نہیں۔

اب مذکورہ آیت کریمہ کی دلالت یوں ہوگی کہ رب تعالیٰ کا صدق وعدل اعلیٰ درجۂ منتہی پر ہے۔ تو ضروری ہے کہ جس طرح اس سے ظلم اور خلافِ عدل کا صدور باجماعِ اہل سنت محال عقلی ہے، یوں ہی صدور کذب وخلاف صدق بھی عقلاً ممتنع ہو— ورنہ صدق الٰہی غایت ونہایت تک نہ پہنچا ہو گا کیوں کہ ایسی صورت میں اس سے بھی اوپر ایک درجہ پیدا ہو گا یہ خود بھی محال اور قرآن عظیم کے خلاف۔[1]

امکان کذب باری تعالیٰ کے محال ہونے پر امام احمد رضا علیہ الرحمۃ نے یہ تیس دلیلیں دی ہیں اور ہر دلیل اپنی جگہ قاطع ومحکم ہے۔ جن میں سے شروع کی پانچ دلیلیں عبارات علما وفقہا سے ماخوذ ہیں اور بقیہ پچیس دلیلیں اپنی وسعت ذہنی سے صفحۂ قرطاس پر ثبت فرمائیں۔ ان دلیلوں کو ملاحظہ کرنے کے بعد امام احمد رضا کی وسعت علمی و قوت فکر وتدبر کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

مزید آپ فرماتے ہیں:

”یہ بحمد اللہ تیس دلیلیں ہیں کہ عجالۃً حاضر کی گئیں اور اگر غور و استقصا کی فرصت ہوتی تو باری عزوجل سے امید زیادت تھی۔ پھر بھی، ع

در خانہ اگر کس است ☆ یک حرف بس ست“۔[2]

واللہ الهادي الی الحق المبین والحمد للہ رب العالمین.

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۲۹، ۲۳۰، ملخّصاً.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۳۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

خلف وعید اور امکانِ کذب؟

گروہ اسماعیلیہ کے کچھ نئے مقتداؤں نے امکان کذب کی تائید میں یہ شوشہ نکالا کہ بعض اشاعرہ نے خلفِ وعید کو جائز کہا جس سے قول بہ امکان کذب کا جواز نکلتا ہے اس پر امام احمد رضا قدس سرہٗ فرماتے ہیں:

بے شک خلف وعید کے مسئلہ میں بعض علما جواز کے قائل ہیں لیکن محققین علما نے منع وانکار کیا ہے۔ مگر اس سے امکان کذب ہرگز ثابت نہیں ہوتا۔ اور نہ ہی علماے مجوزین کا مسلک بلکہ وہ اس سے بہزار زبان تبری وتحاشی کرتے ہیں، پھر ان کی طرف امکان کذب کی نسبت سخت کذب وستم جسارت، جس کے بہتان واضح البطلان ہونے پر حجج قاہرہ قائم ہیں۔

حجت اولیٰ:

جو نصوص تنزیہ اول میں گزرے جن سے یہ وضاحت ہوگئی کہ کذب باری کے محال ہونے پر اجماع قطعی منعقد ہے۔ اور جہاں اس مسئلہ کا ذکر آیا ہے صاف تصریح فرمادی ہے کہ اس پر اجماع واتفاق علما ہے یا بے حکایت خلاف اس پر جزم فرمایا ہے۔[1]

حجت ثانیہ:

جو علماے کرام مسئلہ خلف وعید میں اختلاف بتاتے ہیں وہی لوگ استحالۂ کذب پر اجماع نقل فرماتے ہیں:

مثلاً دیکھیے شرح مقاصد میں جہاں یہ لکھا ہے:

"أن المتاخرين منهم يجوزون الخلف في الوعيد".

اسی شرح مقاصد میں ہے:

"الكذب محال بإجماع العلماء لأن الكذب نقص باتفاق العقلاء وهو على الله تعالىٰ محال".

کذب الٰہی باجماع علما محال ہے کہ وہ باتفاق عقلا عیب ہے اور عیب اس پاک بے عیب پر قطعاً محال۔[2]

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۵۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۵۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مگر علما کو خبر نہ تھی کہ امکان کذب جواز خلف وعید پر متفرع تو ہم اسے مختلف فیہ لکھ کر کیوں کر اجماعی بتائے دیتے ہیں، اب چودھویں صدی میں آکر ان حضرات کو اس تفریع کی خبر ہوئی۔

حجت ثالثہ:

صاحب مواقف بھی خلف وعید کے جواز کے قائل ہیں مگر امکان کذب پر استحالہ نقل کرتے ہیں۔

مواقف میں ہے:

"لا يعد الخلف في الوعيد نقصا".

اسی مواقف میں ہے:

"انه تعالىٰ يمتنع عليه الكذب اتفاقاً".

شرح طوالع میں ہے:

"الخلف في الوعيد حسن".

اسی میں ہے:

"الكذب على الله تعالىٰ محال".

علامہ جلال دوانی نے شرح عقائد میں لکھا:

"ذهب بعض العلماء إلى أن الخلف في الوعيد جائز على الله تعالىٰ لا في الوعد و بهذا وردت السنة".اهـ.

پھر عرف وکلام عرب سے مؤید کیا۔ كما نقله أفندي إسماعيل حقي في روح البيان.

وہی علامہ کذب کا استحالہ بھی نقل کرتے ہیں:

"الكذب عليه تعالىٰ محال لا تشمله القدرة".

مگر یہ علما خود اپنا لکھا نہ سمجھتے تھے کہ ہم متلازم چیزوں میں ایک کا جواز دوسرے کا استحالہ کیوں کر مانے لیتے اور اپنے کلام سے آپ ہی تناقض کرتے ہیں، اب صدہا سال کے بعد ان حضرات کو کشف ہوا کہ مذہب کے معنی وہ تھے جو خود اہل مذہب کی فہم میں نہ تھے۔ ملخّصاً۔[1]

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٥٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

حجت رابعہ:

ان ذی ہوشوں نے اتنا بھی نہ دیکھا کہ علماے کرام مسلک جواز کا حاصل اور اس کی بنیاد کیا بتاتے ہیں اور امکان کذب کو کیوں کر طرح طرح سے دفع کرتے ہیں۔ اس کی چند وجہیں نقل کی جاتی ہیں۔

وجہ — (۱):

وعید سے مقصود انشاے تخویف و تہدید ہے نہ اخبار تو سرے سے احتمال کذب کا محل ہی نہ رہا۔

مسلم الثبوت اور اس کی شرح فواتح الرحموت میں ہے:

"الخلف في الوعيد جائز فإن أهل العقول السليمة يعدونه فضلاً لا نقصاً، دون الوعد فإن الخلف فيه نقص مستحيل عليه سبحانه ورُدّ بأن ايعاد الله تعالىٰ خبر فهو صادق قطعا لاستحالة الكذب هناك واعتذر بأن كونه خبراً ممنوع بل هو إنشاء للتخويف فلا بأس حينئذ في الخلف". اهـ.

دیکھو خلف وعید جائز ماننے والوں نے استحالہ کذب الٰہی کا صراحۃً اقرار کیا اور اس کے امکان سے بہزار زبان اجتناب وانکار کیا اور اپنے مذہب کی وہ توجیہ فرمائی جس نے اس احتمال باطل کی گنجائش ہی نہ رکھی۔ پھر معاذ اللہ امکان کذب ماننے کو ان کے سر باندھنا کیسی وقاحت و شوخ چشمی ہے۔ ملخّصاً۔[1]

وجہ — (۲):

آیات وعید، آیات عفو سے مخصوص و مقید ہیں۔ یعنی آیتیں عفو و وعید دونوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں جب ان کو ملایا جائے تو آیات وعید کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ جنھیں معاف نہ فرمائے گا وہ سزا پائیں گے۔

جب یہ معنی خود قرآن عظیم ہی نے ارشاد فرمائے تو جواز خلف کو معاذ اللہ امکان کذب سے کیا علاقہ رہا، امکانِ کذب اس وقت ہوتا جب کہ جزماً حتماً وعید فرمائی جاتی، اور جب خود متکلّم جل وعلا نے اسے مقید بعدم عفو فرمادیا ہے، تو چاہے وعید واقع ہو یا نہ ہو ہر طرح اس کا کلام یقیناً صادق جس میں احتمال کذب کو قطعاً واصلاً دخل نہیں۔ یہ وجہ اکثر کتب علما مثلاً: تفسیر بیضاوی انوار التنزیل، وتفسیر عمادی ارشاد العقل السلیم، تفسیر حقی روح البیان اور شرح مقاصد وغیرہا میں موجود ہے۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٥٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

لطف کی بات تو یہ ہے کہ یہ گروہ ردالمحتار کی عبارت سے خلف وعید کے مسئلہ میں اختلاف نقل کرتا ہے خود صاحب ردالمحتار اسی جگہ اسی قول جواز کے بیان میں لکھتے ہیں:

"حاصل هذا القول جواز التخصيص لما دل عليه اللفظ بوضعه اللغوي من العموم في نصوص الوعيد". اهـ.

اس قول کا حاصل یہ ہے کہ نصوص وعید میں جو ظاہر لفظ اپنے معنیٰ لغوی کی رو سے عموم پہ دلالت کرتا ہے کہ جو شخص ایسا کرے گا یہ سزا پائے گا، اس میں تخصیص جائز ہے۔

یعنی عام مراد نہ ہو بلکہ وعید ان لوگوں کے ساتھ خاص ہو جنھیں مولیٰ تعالیٰ عذاب فرمانا چاہے۔ عام مخصوص منہ البعض کو کذب کہنا بے وقوفی ہے ایسے عام تو قرآن مقدس میں اس وقت بکثرت موجود ہیں پھر امکان کذب کیوں مان رہے ہو، صاف یہ کیوں نہیں کہہ دیتے کہ قرآن میں جابجا کذب موجود ہے۔ ملخّصاً۔[1]

خائن نے ردالمحتار کی عبارت بھی نقل کی تو ادھوری پوری نقل کرتے تو خود ہی قلعی کھل جاتی اور پوری منہ زوری دھری کی دھری رہ جاتی مگر اس ضال کو شیطان لعین نے مُضِل بھی بنایا ہے پھر یہ اپنی پوری غلامی کیسے نبھاتے۔ اسی لیے ردالمحتار کی آدھی عبارت نَقل کی اور آدھی نُقُل کی۔

وجہ — (۳):

اگر بالفرض کوئی نص مفیدِ تخصیص و تقیید وعید نہ بھی آتا تب بھی باری تعالیٰ کی شان یہی ہے کہ غیر سرکش غلاموں کے حق میں وعید بنظر تہدید فرمائے اور اس سے یہی مراد لے کہ اگر ہم معاف نہ فرمائیں گے تو یہ سزا ہے۔

خلاصہ یہ کہ "قرینۂ کرم وعید کی تخصیص و تقیید کے لیے کافی ہے"۔ اس وجہ کو بیان کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت نے فرمایا کہ یہ وجہ وجیہ میرے خیال میں آئی تھی، بعد میں علامہ خیالی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے حاشیہ شرح عقائد میں بھی یہی وجہ پائی لکھتے ہیں:

"لعل مرادهم أن الكريم إذا أخبر بالوعيد فاللائق بشانه أن يبني اخباره على المشية وإن لم يصرح بذلك بخلاف الوعد فلا كذب ولا تبديل". اهـ.

یعنی امید ہے کہ خلف وعید جائز ماننے والے یہ مراد لیتے ہیں کہ کریم جب وعید کی خبر دے تو اس کی شان کے لائق یہی ہے کہ اپنی خبر کو مشیت پر مبنی رکھے۔ اگرچہ کلام میں اس کی تصریح نہ فرمائے برخلاف وعدہ کے۔ تو خلف وعید میں نہ کذب ہے نہ بات بدلنا۔

---

(1)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٥٤، ٢٥٥، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

خلف وعید جائز ماننے والے اس تفریع ناپاک سے جو مدعی بے باک نے گڑھی ہے کس قدر دور بھاگتے ہیں اور کس کس طریقے سے اسے علانیہ رد کرتے ہیں۔[1]

قائلین امکان کذب نے اپنی بات ثابت کرنے کے لیے ان علما پر سراسر الزام لگادیا کہ ان لوگوں نے جوازامکان کا قول کیا ہے۔ یہ کس قدر بے حیائی و بے شرمی کی بات ہے، جب کہ پچھلی تحریر سے ثابت ہوگیا کہ جو علما خلف وعید کے قائل ہیں ان لوگوں نے اس سے متّصل عبارت ہی میں جواز کذب کو باطل و محال قرار دے دیا ہے۔

حجت خامسہ:

خلف وعید کو جائز قرار دینے والوں کی ایک مضبوط دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا:

«اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغۡفِرُ اَنۡ یُّشۡرَكَ بِهٖ وَ یَغۡفِرُ مَا دُوۡنَ ذٰلِكَ لِمَنۡ یَّشَآءُ» [النسآء:٤٨]

بے شک اللہ تعالیٰ کفر کو معاف نہیں فرماتا اور کفر سے نیچے جتنے گناہ ہیں جسے چاہے گا بخش دے گا۔ مجوزین کذب نے ردالمحتار کی جو عبارت نقل کی ہے اسی کے دو چار سطر کے بعد ہے:

"أدلة المثبتين التي من انصها قوله تعالیٰ: «اِنَّ اللّٰهَ لَا یَغۡفِرُ اَنۡ یُّشۡرَكَ بِهٖ وَ یَغۡفِرُ مَا دُوۡنَ ذٰلِكَ» [النسآء:٤٨]

یوں ہی اس کی ماخذ حلیہ شرح منیہ امام محقق ابن امیر الحاج میں ہے۔

اور یہ ظاہر ہے کہ دعویٰ دلیل پر متفرع ہوتا ہے اور اس کے مفاد کا تابع ہوتا ہے، جب جواز خلف خود ارشادِ متکلّم بالوعید کی طرف مستند کہ اس نے فرمادیا ہم جسے چاہیں گے بخش دیں گے تو امکان کذب کے خیال کو اصلاً راہ نہیں۔

آپ کے نزدیک یہ علما اپنے دعویٰ و دلیل کی بھی سمجھ نہ رکھتے تھے کہ خلف تو اس معنی پر جائز مانیں جسے امکان کذب لازم اور دلیل وہ پیش کریں جو اس معنی کی بالکل قاطع و حاسم۔

خدارا اپنی جہالتیں، سفاہتیں علما کے سر کیوں باندھتے ہو[2]

اس کے بعد حجت سادسہ سے عاشرہ تک علما کی عبارات ہی سے مدعیانِ جدید کی اس سفاہت پہ استدلال کیا ہے اور عقیدۂ امکان کذب کی دھجیاں بکھیر دی ہیں۔

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٥٥،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٥٥،رضا اکیڈمی،ممبئی ٣.

مخالفین کا تعاقب

ہذیان اول: علماے دین نے جو ارشاد فرمایا کہ کذب عیب ہے اور عیب اللہ عزوجل پر محال تو اسماعیل دہلوی نے اس کے رد میں اپنی کتاب ”رسالۂ یکروزی“ (فارسی) میں اپنی خباثت نفس ظاہر کی ہے۔

”قولہ وھو محال لأنہ نقص والنقص علیہ تعالیٰ محال“. اس عبارت پر بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:

اقول اگر مراد از محال ممتنع لذاتہ است کہ تحت قدرت الٰہیہ داخل نیست پس لانسلم کہ کذب مذکور محال بمعنی مسطور باشد چہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع والقاے آں بر ملائکہ وانبیا خارج از قدرت الٰہیہ نیست والا لازم آید کہ قدرت انسانی ازید از قدرت ربانی باشد، چہ عقد قضیہ غیر مطابقہ للواقع والقاے آں بر مخاطبین در قدرت اکثر افراد انسانی ست، کذب مذکور آرے منافی حکمت اوست پس ممتنع بالغیر است ولہذا عدم کذب را از کمالات حضرت حق سبحانہ می شمارند۔ اھ۔[1]

ترجمہ: اقول اگر محال سے مراد ممتنع لذاتہ ہے جو قدرت الٰہیہ سے خارج نہیں تو ہم نہیں مانتے کہ کذب مذکور محال بمعنی مسطور ہوگا کیوں کہ خلاف واقع قضیہ بنانا اور اس کا القا ملائکہ اور انبیا پہ قدرت الٰہیہ سے خارج نہیں ورنہ لازم آئے گا کہ قدرت انسانی، قدرت ربانی سے زائد ہوجائے کیوں کہ خلاف واقع قضیہ بنانا، اور اس کا القا مخاطبین پر اکثر افراد انسانی کی قوت میں ہے، ہاں کذب مذکور اس کی حکمت کے منافی ہے لہذا یہ ممتنع بالغیر ہے اور اسی لیے عدم کذب کو اللہ تعالیٰ کے کمالات سے شمار کرتے ہیں۔

گویا اسماعیل دہلوی کا ماننا ہے کہ اگر کذب الٰہی محال ہو اور محال پر قدرت نہیں تو اللہ تعالیٰ جھوٹ بولنے پر قادر نہ ہوگا حالاں کہ اکثر آدمی اس پر قادر ہیں، تو آدمی کی قدرت اللہ سے بڑھ گئی، یہ محال ہے۔ تو واجب کہ اس کا جھوٹ بولنا ممکن ہو۔

---

(1)-رسالۂ یکروزی (فارسی)، ص: ۱۷.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اسماعیل دہلوی کے اس ہذیان پر پانچ طریقے سے تعاقب فرمایا ہے۔

اولاً: اسماعیل دہلوی نے دھوکا دیا کہ آدمی تو جھوٹ بولتے ہیں، خدا نہ بول سکے تو قدرت انسانی اس کی قدرت سے زائد ہو حالاں کہ اہل سنت و جماعت کے ایمان میں، انسان اور اس کے تمام اقوال، اعمال، اوصاف اور احوال سب کو اللہ رب العزت نے پیدا کیا اسی کی خلق سے یہ چیزیں ہیں۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «وَ اللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَ مَا تَعْمَلُوْنَ۝» [الصّٰفّٰت:۹٦] **ترجمہ:** (تم اور جو کچھ تم کرتے ہو سب اللہ ہی کا پیدا کیا ہوا ہے)

انسان کو فقط کسب پر یک گونہ اختیار ملا ہے۔ اس کے سارے افعال مولیٰ عزوجل ہی کی سچی قدرت سے واقع ہوئے ہیں۔ انسان کی کیا مجال کہ بے اس کے ارادۂ تکوین کے پلک مار سکے، انسان کا صدق و کذب، کفر و ایمان، طاعت و عصیان جو کچھ ہے سب کو اسی قدیر مقتدر جل وعلا نے پیدا کیا، اور اسی کی عمیم قدرت وعظیم ارادت سے واقع ہوتا ہے۔ «وَ مَا تَشَآءُوْنَ اِلَّاۤ اَنْ یَّشَآءَ اللّٰهُ رَبُّ الْعٰلَمِیْنَ۝» [الصّٰفّٰت:۹٦] عربی میں ایک شاعر نے اس مفہوم کو یوں نظم کیا ہے۔

ماشئت كان وما تشاء يكون لامايشاء الدهر والافلاك

اس نے یہ کہہ کر کہ آدمی اگر جھوٹ بولے اور اللہ نہ بول سکے تو آدمی کی قدرت معاذ اللہ اللہ سے بڑھ جائے گی کتنا بڑا فریب دینے کی کوشش کی ہے کہ آدمی کا فعل قدرت الٰہی سے جدا ہے—یہ خاص معتزلہ کا مذہب ہے جس کی تردید و تکذیب قرآن سے ثابت ہے۔

ثانیاً: اسماعیل دہلوی سے پوچھا جائے کہ انسان کو اپنے جھوٹ بولنے پر از خود قدرت ہے، یا معاذ اللہ، اللہ عزوجل سے بلوانے پر؟۔ پھر قدرت بڑھنا تو اس وقت ہو تا کہ اللہ تعالیٰ آدمی سے جھوٹ بلوانے پر قابو نہ رکھتا ہو۔ اگر اللہ رب العزت اپنے کذب پر قادر نہیں ہے تو انسان کو اس عزیز جلیل کے کذب پر کب قدرت تھی کہ قدرت الٰہی سے اس کی قدرت زائد ہو گئی۔ اب اسے یہ بات کون سمجھائے اس کے لیے یہی آیت پیش کر دینا کافی ہے۔«وَ مَنْ لَّمْ یَجْعَلِ اللّٰهُ لَهٗ نُوْرًا فَمَا لَهٗ مِنْ نُّوْرٍ۝» [النور:٤٠].

ثالثاً: مولوی اسماعیل دہلوی نے اپنے رسالۂ یکروزی میں یہ تسلیم بھی کیا ہے کہ کذب عیب و منقصت ہے اور بے شک باری عزوجل میں عیب و نقصان آنا محال عقلی رسالۂ "سبحان السبوح" میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ "محال پر قدرت ماننا اللہ عزوجل کو سخت عیب لگانا بلکہ اس کی خدائی سے منکر ہو جانا ہے"۔

یہ عجز و قدرت کا شگوفہ ان دہلوی بہادر سے پہلے ان کے مقتدا ابن حزم فاسد العزم فاقد الجزم ظاہری المذہب ردی المشرب کو بھی ابلیس لعین نے سکھایا تھا۔ کتاب الملل والنحل میں بڑی جرأت کی اور لکھ مارا:

"انه تعالیٰ قادر أن يتخذ ولدا إذ لو لم يقدر لكان عاجزاً".

یعنی اللہ تعالیٰ اپنا بیٹا بنانے پر قادر ہے کیوں کہ اگر قدرت نہ مانو تو عاجز ہوگا۔ جب کہ یہ عقیدہ قرآن مقدس کے انکار پر مبنی ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

«سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا يَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِيْرًا» [الاسراء:٤٣] ◉ «لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْـًٔا اِدًّا تَكَادُ السَّمٰوٰتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَ تَنْشَقُّ الْاَرْضُ وَ تَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا اَنْ دَعَوْا لِلرَّحْمٰنِ وَلَدًا وَ مَا يَنْۢبَغِيْ لِلرَّحْمٰنِ اَنْ يَّتَّخِذَ وَلَدًا» [مريم:٨٩-٩٢].

اب ذرا علمائے حق کی جانب سے اس عبارتِ ابن حزم فاسد العزم پر جرح ملاحظہ فرمائیے۔

علامہ عبد الغنی نابلسی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ مطالب وفیہ میں ابن حزم کا یہ قول نقل کر کے فرماتے ہیں:

"فانظر اختلال هذا المبتدع كيف غفل عما يلزم على هذه المقالة الشنيعة من اللوازم التي لاتدخل تحت وهم وكيف فاته أن العجز انما يكون لو كان القصور جاءمن ناحية القدرة أما اذا كان لعدم قبول المستحيل تعلق القدرة فلا يتوهم عاقل أن هذا عجز".

ترجمہ: اس بدعتی کی بدحواسی دیکھنا کیوں کر غافل ہوا کہ اس قول شنیع پر کیا کیا قباحتیں لازم آتی ہیں جو کسی وہم میں نہ سمائیں اور کیوں کر اس کے فہم سے گیا کہ عجز تو جب ہو کہ قصور قدرت کی طرف سے آئے اور جب وجہ یہ ہے کہ محال خود ہی تعلق قدرت کی قابلیت نہیں رکھتا تو اس سے کسی عاقل کو عجز کا وہم نہ گزرے گا۔

اسی کتاب میں ہے:

"و بالجملة فذلك التقدير الفاسد يؤدي إلى تخليط عظيم لايبقى معه شيء من الإيمان ولا من المعقولات اصلا". اهـ.

یعنی یہ تقدیر فاسد کہ باری عزوجل محالات پر قادر ہے، سخت درہمی و برہمی کا باعث ہوگی جس کے ساتھ نہ ایمان کا نام رہے نہ اصلا احکام عقل کا نشان۔

علامہ نے اسی کتاب میں آگے فرمایا ہے:

”وقع هٰهنا لابن حزم هذيان بين البطلان ليس له قدوة ورئيس إلا شيخ الضلالة إبليس“.اهـ.

یعنی اس مسئلۂ قدرت میں ابن حزم سے ایسی بہکی بہکی کھلی باطل باتیں ظاہر ہوئیں جن میں اس کا کوئی پیشوا نہ رئیس مگر گمراہی کا سردار ابلیس۔

کنزالفوائد میں ہے:

”القدرة والإرادة صفتان مؤثرتان والمستحيل لايمكن أن يتأثر بهما إذ يلزم حينئذ أن يجوز تعلقهما بإعدام أنفسهما، وإعدامِ الذات العالية،وإثباتِ الألوهية لما لايقبلها من الحوادث وسلبها عن مستحقها جل و علا، فأي قصور وفساد ونقص أعظم من هذا، وهذا التقدير يؤدى إلى تخليط عظيم وتخريب جسيم لا يبقى معه عقل ولا نقل ولا إيمان و لا كفر— ولعماءة بعض الأشقياء من المبتدعة عن هذا صرح بنقيضه فانظر عماء هذا المبتدع كيف عمى عمّايلزم على هذا القول الشنيع من اللوازم التى لا يتطرق إليها الوهم“.اهـ.

یعنی قدرت وارادہ دونوں صفتیں موثر ہیں اور محال کا ان سے متاثر ہونا ممکن نہیں ورنہ لازم آئے کہ قدرت وارادہ اپنے نفس کے عدم اور خود اللہ تعالیٰ کے عدم اور مخلوق کو خدا کر دینے اور خالق سے خدائی چھین لینے ان سب باتوں سے متعلق ہوسکے اس سے بڑھ کر کون سا قصور وفساد ونقصان ہوگا۔ اس تقدیر پر وہ سخت درہمی اور عظیم خرابی لازم آئے گی جس کے ساتھ نہ عقل رہے نہ نقل، نہ ایمان نہ کفر۔

اور بعض اشقیاے بدمذہب کو جو یہ امر نہ سوجھا تو صاف لکھ گیا کہ ایسی بات پر بھی خدا قادر ہے۔ اب اس بدعتی کا اندھاپن دیکھو کیوں کر اسے وہ شناعتیں نہ سوجھیں جو اس برے قول پر لازم آئیں گی جن کی طرف وہم کو بھی راستہ نہیں۔

اب مسلمان خود ہی انصاف کریں کہ یہ تشنیعیں جو علماے حق نے اس بدمذہب ابن حزم پر کیں اس بد مشرب عدیم الحزم ملا اسماعیل دہلوی سے کتنی بچ رہیں۔[1]

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٣٢،٢٣٥،ملخّصاً.

رابعاً: اگر ملا اسماعیل دہلوی کی یہ بات کہ اسے اگر جھوٹ پر قدرت نہ ہو تو ذات باری کی قدرت سے انسان کی قدرت بڑھ جائے گی، مان لی جائے تو متعدّد خدا کا وجود ممکن ہو جائے۔

وجہ: جب یہ قرار پایا کہ آدمی جو کچھ کر سکے خداے تعالیٰ بھی اپنی ذات پاک کے لیے کر سکتا ہے اور یہ معلوم ہے کہ نکاح کرنا عورت سے ہم بستر ہونا اس کے رحم میں نطفہ پہنچانا قدرت انسانی میں ہے تو واجب کہ ملاجی کا موہوم خدا بھی یہ باتیں کر سکے ورنہ آدمی کی قدرت اس سے بڑھ جائے گی اور جب اتنا مان لیا تو وہ آفتیں جن کے سبب اہل اسلام اتخاذ ولد کو محال جانتے تھے امام وہابیہ نے قطعاً جائز مان لیں۔ آگے نطفہ ٹھہرنے اور بچہ ہونے میں کیا زہر گھل گیا وہ کون سی ذلت و خواری باقی رہی جس کے باعث اسے مانتے جھجکنا پڑے بلکہ یہاں پر خدا کا عاجز رہنا سخت تعجب ہے کہ یہ تو خاص اپنے ہاتھ کے کام ہیں۔ جب دنیا بھر میں بزعم ملاجی سب کے لیے اس کی قدرت سے واقع ہوتے ہیں تو کیا اپنی زوجہ کے بارے میں تھک ہار جائے گا۔

بچہ نہ ہونے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ نطفہ استقرار نہ کرے اور خدا استقرار پر قادر ہے یا یوں کہ منی نا قابل عقد و انعقاد یا مزاج رحم میں کوئی فساد یا خلل آسیب مانع اولاد، جب خدائی ہے تو کیا ان موانع کا ازالہ نہ کر سکے گا۔ جب امور سابقہ ممکن ٹھہرے تو بچہ ہونا قطعاً ممکن اور خدا کا بچہ خدا ہی ہو گا۔

قال اللہ تعالیٰ: «قُلْ اِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ ۖ فَاَنَا اَوَّلُ الْعٰبِدِيْنَ ۝» [الزخرف: ۸۱]

(تم فرماؤ اگر رحمٰن کے لیے کوئی بچہ ہے تو میں سب سے پہلے پوجنے والا ہوں)

قطعی طور پر دو خدا کا امکان ہوا جب ایک ممکن تو کروروں ممکن کہ قدرت باری تعالیٰ کی انتہا نہیں۔[1]

خامساً: ملا دہلوی کا خداے موہوم کہاں کہاں آدمی کی حرص کرے گا آدمی کھانا کھاتا ہے، پانی پیتا ہے، پاخانہ پھرتا ہے، پیشاب کرتا ہے، انسان کی قدرت میں ہے کہ جس چیز کو دیکھنا نہ چاہے اس سے آنکھیں بند کر لے۔ سننا نہ چاہے کانوں میں انگلیاں دے لے آدمی قادر ہے کہ اپنے آپ کو ہلاک کر دے تو ملاے ملوم کا خداے موہوم بھی یہ سب کر سکے گا ورنہ عاجز ہو جائے گا اور اس کی قدرت آدمی کی قدرت سے گھٹ جائے گی۔[2]

ملا دہلوی کی یہ دلیل کہ قدرت انسانی بڑھ جائے گی کتنے بڑے فساد کا باعث ہوئی کہ خدا ہر چیز پر قادر ہوتے ہوتے ہر چیز سے عاجز ہو گیا۔ والعیاذ باللہ رب العالمین.

(1)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٣٢، ٢٣٥، ملخّصاً.

(2)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٣٢، ٢٣٥، ملخّصاً.

ہذیان دوم: مولوی اسماعیل دہلوی نے رسالہ یکروزی میں لکھا ہے:

"عدم کذب را از کمالات حضرت حق سبحانہ می شمارند واورا جل شانہ بآں مدح می کنند بخلاف اخرس وجماد کہ ایشاں را کسے بعدم کذب مدح نمی کند۔ وپر ظاہر ست کہ صفت کمال ہمیں است کہ شخصے قدرت بر تکلم بکلام کاذب می دارد وبنا بر رعایت مصلحت و مقتضی حکمت بہ تنزہ از شوب کذب تکلم بکلام کاذب نمی نماید ہماں شخص ممدوح می گردد بسلب عیب کذب واتصاف بکمال صدق، بخلاف کسے کہ لسانِ او ماؤف شدہ باشد و تکلم بکلام کاذب نمی تواند کرد یا قوت متفکّرۂ او فاسد شدہ باشد کہ عقد قضیۂ غیر مطابقہ للواقع نمی تواند کرد، یا شخصے کہ ہر گاہ کلام صادق می گوید کلام مذکور از و صادر می گردد وہر گاہ کہ ارادۂ تکلم بکلام کاذب می نماید آواز او بند می گردد یا زبانِ او ماؤف می شود یا کسے دیگر دہن اور ا بند می نماید یا حلقوم او را خفہ می کنند یا کسے کہ چند قضایا صادقہ رایاد گرفتہ است، واصلاً بر ترکیبِ قضایاے دیگر قدرت نمی دارد وبناءً علیہ کلام کاذب از و صادر نمی گردد ایں اشخاص مذکورین نزد عقلا قابلِ مدح نیستند۔ بالجملہ عدم تکلم کلام کاذب ترفعاً عن عیب الکذب وتنزہاً عن التلوث بہ از صفات مدح ست، وبنا بر عجز از تکلم بکلام کاذب، ہیچ گونہ از صفاتِ مدائح نیست، یا مدحِ آں بسیار ادون است از مدح اول"۔ اھ۔[1]

ترجمہ: عدم کذب کو اللہ تعالیٰ کے کمالات سے شمار کرتے ہیں اور اس جل شانہ کی اس کے ساتھ مدح کرتے ہیں برخلاف گونگے اور جماد کے، ان کی کوئی عدم کذب سے مدح نہیں کرتا اور یہ بات نہایت ظاہر ہے کہ کمال یہی ہے کہ ایک شخص جھوٹے کلام پر قادر تو ہو لیکن بنابر مصلحت اور بتقاضاے حکمت تقدس جھوٹے کلام کا ارتکاب اور اظہار نہ کرے ایسا شخص ہی سلب عیب کذب سے ممدوح اور کمال صدق سے متّصف ہو گا بخلاف اس کے جس کی زبان ہی ماؤف ہو اور جھوٹا کلام کر ہی نہیں سکتا یا اس کی فکری قوت فاسد ہو کہ خلاف واقع قضیہ بنا ہی نہیں پاتا، یا ایسا

(1)-رسالۂ یکروزی، (فارسی) ص:۱۷، ۱۸.

شخص ہے جو کسی جگہ سچا کلام کرتا ہے تو اس سے وہ صادر ہوتا ہے اور جس جگہ جھوٹا کلام کرنے کا ارادہ کرتا ہے تو اس کی آواز بند ہو جاتی ہے یا اس کی زبان ماؤف ہو جاتی ہے یا کوئی اس کا منہ بند کر دیتا ہے یا کوئی اس کا گلا دبا دیتا ہے یا کسی نے چند سچے جملے رٹ لیے ہیں اور وہ دیگر جملوں پر کوئی قدرت ہی نہیں رکھتا اور اس بنا پر اس سے جھوٹ صادر ہی نہیں ہوتا، یہ مذکور لوگ عقلا کے نزدیک قابلِ مدح نہیں ہیں۔ بالجملہ عیب کذب سے بچنے اور اس میں ملوث ہونے سے محفوظ رہنے کے لیے جھوٹے کلام کا عدم تکلم صفات مدح میں سے ہے اور عاجز ہونے کی وجہ سے کلام کاذب سے بچنا کوئی صفاتِ مدح میں سے نہیں یا اس کی مدح ہو بھی تو پہلے سے کم ہوگی۔

اسماعیل دہلوی نے اتنی لمبی عبارت پیش کی جس کا حاصل یہ، کہ عدم کذب اللہ تعالیٰ کے کمالات وصفات مدائح سے ہے اور صفت کمال و قابل مدح یہی ہے کہ متکلّم باوجود قدرت، عیب وآلائش سے بچنے کی مصلحت کا لحاظ کرتے ہوئے کذب سے باز رہے نہ کہ کذب پر قدرت ہی نہ رکھے گونگے یا پتھر کی کوئی تعریف نہ کرے گا کہ یہ جھوٹ نہیں بولتا، تو لازم کہ کذب الٰہی مقدور و ممکن ہو۔

اسماعیل دہلوی کی اس عبارت پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ۳۵؍ تازیانے برسائے ہیں۔ ہر تازیانہ تنہا عقائد وہابیہ کے خرمن کو خس وخاشاک کرنے کے لیے کافی ہے۔

اب ذیل میں تازیانوں کے تیور ملخصاً ملاحظہ فرمائیے:

تازیانہ (۱): جابجا خود اپنی زبان سے اعتراف کیا ہے کہ کذب عیب و لوث ہے، پھر اسے باری عزوجل کے لیے ممکن کہتا ہے اور اللہ کے جھوٹ نہ بولنے کی وجہ یہ بتاتا ہے کہ حکیم ہے اور مصلحت کی رعایت کرتا ہے، لہٰذا ''ترفعاً عن عیب الکذب و تنزھاً عن التلوث بہ'' یعنی اس لحاظ سے کہ کہیں عیب ولوث سے آلودہ نہ ہو جاؤں کذب سے بچتا ہے۔ دیکھیے صاف صریح مان لیا کہ باری عزوجل کا عیب دار و ملوث ہونا ممکن، وہ چاہے تو ابھی عیبی و ملوث بن جائے، مگر یہ امر حکمت و مصلحت کے خلاف ہے اس لیے قصداً پرہیز کرتا ہے۔

ملا اسماعیل دہلوی کی یہ عبارت مقدوح اس کلام ائمہ کے رد میں ہے۔ کہ ''کذب نقص ہے اور نقص باری تعالیٰ پر محال'' اس کے جواب میں لکھتا ہے:

''محال بالذات ہونا ہمیں تسلیم نہیں بلکہ ان دلیلوں (یعنی دونوں ہذیانوں) سے ممکن ہے''

تو کیسی صاف روشن تصریح ہے کہ نہ صرف کذب بلکہ ہر عیب و آلائش کا خدا میں آنا ممکن اس کے بعد تمام عقائدِ تنزیہ و تقدیس کی جڑ ہی کٹ گئی۔ عاجز، جاہل، احمق، کاہل، اندھا، بہرا، ہکلا، گونگا سب کچھ ہونا ممکن بلکہ مرجانا، مر کے پھر پیدا ہونا سب جائز ہو گیا۔

غرض اصول اسلام کے ہزاروں عقیدے جن پر مسلمانوں کے ہاتھ میں یہی دلیل تھی کہ مولیٰ عزوجل پر نقص و عیب محال بالذات ہیں، دفعۃً سب باطل و بے دلیل ہو کر رہ گئے۔[1]

تنبیہ: ”یہ مسئلہ عظیم اصل دینی ہے کہ اسی پر ہزارہا مسئلہ ذات و صفات باری عزّوجل متفرع و مبنی، اس کے انکار کرتے ہی سب ہوا ہو گئے کیوں کہ ہمارے لیے معرفت صفات باری کی طرف دو ہی راستے ہیں:

(۱)—— افعال الٰہی سے استدلال۔ (۲)—— اس پر عیوب و نقائص محال۔

”دوسرا راستہ کہ اس پر عیب و نقص محال تم نے بند کر دیا۔ رہا پہلا یعنی افعال سے دلیل لانا کہ اس نے ایسی عظیم چیزیں پیدا کیں اور ان میں یہ یہ حکمتیں ودیعت رکھیں تو یقیناً ان کا خالق بالبداہۃ علیم و قدیر و حکیم و مرید ہے“۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس طریقۂ معرفت پر کئی طرح سے کلام کیا ہے کہ اس طریقے سے کون کون سے اوصاف ثابت ہوتے ہیں اور کون کون سے خارج ہوتے ہیں۔ یہ طریقہ تمام صفات کو محیط نہیں بغیر طریقۂ ثانی کے، فرماتے ہیں:

اولاً: —— ”یہ استدلال صرف انھیں صفات کمال میں جاری جن سے خلق و تکوین کو علاقہ ہو، باقی ہزارہا مسائل صفات ثبوتیہ و سلبیہ پر دلیل کہاں سے آئے گی۔ مثلاً: مصنوعات کا ایسا بدیع و رفیع ہونا ہرگز دلالت نہیں کرتا کہ ان کا صانع صفت کلام یا صفت صدق سے بھی متّصف یا نوم و اکل و شرب سے بھی منزہ ہے“۔

ثانیاً: —— ”جن صفات پر افعال کی دلالت وہاں بھی صرف ان کے حصول پہ دال۔ اِس پر ان کی دلالت کہ صفات کا حدوث ممنوع یا زوال محال ہے بالکل نہیں ہوتی۔ مثلاً: اس نظم حکیم و عظیم بنانے کے لیے بے شک علم و قدرت و ارادہ و حکمت درکار مگر اس سے صرف بناتے وقت ان کا ہونا ثابت ہمیشہ سے ہونے اور ہمیشہ رہنے سے دلیل ساکت ہے“۔

اگر دلائل سمعیہ کی طرف جائیں کہ ان سے صفات کا ثبوت ہوگا تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس پر چند طریقے سے کلام کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیے:

اولاً: —— بعض صفات سمع پر مقدم تو ان کا سمع سے اثبات دَور کو مستلزم۔

ثانیاً: —— سمع بھی صرف گنتی کے سلوب و ایجابات میں وارد ان کے سوا ہزاروں مسائل کہاں سے آئیں گے۔ مثلاً: نصوص شرعیہ میں کہیں تصریح نہیں کہ باری عزوجل اعراض و امراض و بول و براز سے پاک ہے۔ اس کا ثبوت کیسے ہوگا۔

(1)– فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٣٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

ثالثاً: ــــ ”نصوص بھی فقط وقوع وعدم پر دلیل دیں گے، وجوب واستحالہ، ازلیت وابدیت کا پتہ کہاں چلے گا، مثلاً: «بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۝»[الحدید:۳] ◉ «عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ ۝»[الحدید:۲] سے بے شک ثابت کہ اس کے لیے علم وقدرت ثابت۔ یہ کب نکلا کہ ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گے اور ان کا زوال اس سے محال۔ یوں ہی ”وھو یطعم و لا یطعم“ اور «لَا تَاْخُذُهٗ سِنَةٌ وَّ لَا نَوْمٌ» [البقرۃ:۲۵۵] کا اتنا حاصل کہ کھاتا پیتا اور سوتا اونگھتا نہیں نہ یہ کہ یہ باتیں اس پر ممتنع ہیں“۔

ہاں ان سب امور پر دلالت کرنے والا ان تمام دعاوی ازلیت وابدیت اور وجوب وامتناع پر بوجہ کامل ٹھیک اترنے والا ہزاروں ہزار مسائل صفات ثبوتیہ وسلبیہ کے اثبات کا یک بارگی سچا ذمہ لینے والا مخالف ذی ہوش غیر مجنون ومدہوش کے منہ کو بند کرنے والا وہی دینی یقینی عقلی بدیہی اجماعی ایمانی مسئلہ کہ باری عزوجل پر عیب ومنقصت محال بالذات۔ جب وہابیہ کے ہاتھ سے یہی گیا تو سب کچھ جاتا رہا۔ نہ دین نہ نقل، نہ ایمان نہ عقل کچھ بھی باقی نہ رہا۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس دلیل مسکت کے ذکر کے بعد مخالفین کے لیے ایک چیلنج پیش فرمایا ہے کہ پوری وہابیت مل کر ذرا یہ بتائے تو کہ ان کا معبود بول وبراز سے بھی پاک ہے یا نہیں ــــ چیلنج ہے کہ امتناع تو دور عدم وقوع کو بھی ثابت نہ کر سکیں گے آخر قرآن وحدیث میں تو کہیں اس کا ذکر نہیں نہ افعال الٰہی اس نفی پر دلیل ایک دلیل باقی رہتی ہے جس سے وہ نفی ثابت ہو سکتی ہے وہ ہے اجماع اور اجماع نفی پر قائم ہے۔ مگر اس کا مدار بھی اس اصول پر ہی ہے کہ اللہ تعالیٰ وتقدس کی ذات تمام عیوب ونقائص سے پاک ہے، یہ بھی عیب ہیں لہٰذا اس عیب سے تنزیہ ہر مسلمان کا ایمان تو کوئی مسلم قطعاً ان امور کو روا نہ رکھے گا تمھارے مذہب کے مطابق جب عیب سے تلوث ممکن ٹھہرا تو اب ثبوتِ اجماع کا کیا ذریعہ رہا؟ کیا نقل وروایت سے کام لو گے؟ حاشا! نقل اجماع درکنار سلفاً وخلفاً کتابوں میں اس مسئلے کا ذکر ہی نہیں۔

تازیانہ (۲): اگر مخالفین کہیں کہ بول وبراز کا وقوع ایسے آلات جسمانیہ پر موقوف جن سے جناب باری منزہ ہے۔

اس اشکال کا جواب اعلیٰ حضرت نے دو طرح سے دیا۔ فرماتے ہیں:

اولاً: ــــ ان آلات کے بطور آلات نہ اجزائے ذات ہونے کے استحالہ پر سوا اس وجوب تنزہ کے کیا دلیل ہے جسے تمھارا امام و مولا رو بیٹھا۔

ثانیاً: ــــ توقف ممنوع آخر زبان اور آنکھ کی پُتلی اور پردۂ گوش کے بغیر کلام وبصر وسمع ثابت ہے یوں ہی بے آلات بول وبراز سے کون مانع ہے۔ اسی طرح کے لاکھوں کفریات لازم آئیں گے ــــ کہ تمھارے امام کا وہ بہتانِ امکان تسلیم ہو کر قیامت تک ان سے مفر نہ ملے گی۔

تازیانہ (۳): مولوی اسماعیل دہلوی اور اس کے اتباع کے نزدیک باری عزوجل کا عیوب ونقائص سے ملوث ہونا صرف ممکن ہی نہیں ہے بلکہ یقیناً اسے بالفعل ناقص جانتے ہیں اور کمال حقیقی سے دور مانتے ہیں کمال حقیقی یہ ہے کہ اس صاحب کمال کی نفس ذات، جملہ کمالات کی مقتضی اور تلوثات کی منافی ہو اور قطعاً جو ایسا ہوگا، اس پر ہر عیب ونقصان محال ذاتی ہوگا کیوں کہ ذات سے مقتضائے ذات کا ارتفاع یا ذات و منافی ذات کا اجتماع دونوں قطعاً بدیہی الامتناع ہے۔ اور بے شک ہم اہل سنت اپنے رب کو ایسا ہی مانتے ہیں اور بلاشبہہ وہ سچے کمال والا ایسا ہی ہے۔ اس گروہ نے اس عزیز جلیل پر عیب ونقصان کا امکان مانا تو قطعاً کمالات کو اس کا مقتضائے ذات نہ جانا تو ذات باری کمال حقیقی سے بالفعل خالی اور حقیقۃً ناقص وفاقدِ مرتبۂ عالی ہوئی۔

یہ گروہ تالفہ اپنے آپ کو موحد اور اہل سنت کو مشرک کیوں کہتا ہے اس کی وجہ اب معلوم ہوئی۔ اس کے زعم میں اللہ عزوجل کے لیے اثبات کمالات واجبہ للذات شرک ہے کیوں کہ لفظ وجوب مشترک ہوجائے گا، اگرچہ وجوب بالذات و وجوب للذات کا فرق اس طفل مکتب پر بھی مخفی نہیں جو اربعہ و زوجیت کی حالت جانتا ہے۔ اس فرقۂ ضالہ نے کرامیہ کی اتباع کرتے ہوئے کمالات الٰہیہ کو مقتضائے ذات نہ ٹھہرایا۔ تو جیسے معتزلہ نے تعدد قدما سے بچنے کے لیے صفات کی نفی کی اور اپنا نام اصحاب توحید رکھا یوں ہی اس طائفۂ جدید وخبیث نے اشتراک لفظ وجوب سے بھاگنے کے لیے اقتضائے ذات کی نفی کردی اور اپنا نام موحد تراشا۔ وہابیوں کے بارے میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے شعر کی زبان میں کیا خوب فرمایا:

خسر الـــذين بالاعتزا.........ل و بالتوهب جاؤا
ذا أهل توحــــيد وذا..........ك موحــــد غوّاؤ
نعم القـلوب تشابهت فتناسب الأسماء"[1] ملخّصاً.

(خسارے میں مبتلا ہیں جو معتزلی اور وہابی بنے، معتزلی اہل توحید اور وہابی موحّد گمراہ، ان کے دل ایک جیسے ہیں ناموں میں بھی مناسبت ہے۔)

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کا مذکورہ استدلال بشکل تازیانہ دیوبندی وہابی خیموں میں برق تپاں بن کر گرتا نظر آتا ہے۔

تازیانہ (۴): تنبیہ میں امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے ذکر کیا ہے کہ وہابیہ نے اب تک تو صرف امکانِ عیب ونقائص کے بارے میں قول کیا ہے مگر اسی فرقۂ ضالہ کی دوسری کتاب "ایضاح الحق" میں ضلال ونکال کی حدیں پار

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٣٩، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

کردی ہیں۔ اس میں نہایت دریدہ دہنی سے مسائل تنزیہ و تقدیس باری عزوجل کو بدعت حقیقیہ بتایا جن پر تمام اہل سنت کا اجماع قطعی ہے۔ جَرِی بے باک کی وہ عبارت ناپاک یہ ہے:

" تنزیہ او تعالیٰ از زمان و مکان و جہت و اثبات رویت بلا جہت و محاذات و قول بصدور عالم بر سبیل ایجاب و اثبات قدم عالم و امثال آں ہمہ از قبیل بدعات حقیقیہ است اگر صاحب آں اعتقادات مذکورہ را از جنس عقائد دینیہ می شمارد"۔ اھ۔ ملخّصاً۔ (۱)

ترجمہ: زمان، مکان، جہت سے اللہ تعالیٰ کو پاک کہنا اور بلا جہت و محاذات رویت ثابت کرنا اور جہاں کا صدور بطور ایجاب اور عالَم کا قدم ثابت کرنا سب بدعت حقیقیہ ہیں اگر مذکورہ اعتقاد والے لوگ ان مذکورہ امور کو دینی عقائد میں شمار کریں۔

بے دھڑک لکھ دیا کہ اللہ عَزَّوَجَلَّ کی یہ تنزیہیں تقدیسیں کہ اسے زمانہ و مکان و جہت سے پاک جاننا اور اس کا دیدار بلا کیف حق ماننا سب بدعت حقیقیہ ہیں۔

اور کیوں ایسا نہ کہتے کہ اللہ تعالیٰ کے لیے ہر عیب و آلائش کو ممکن ماننا سنت ملعونہ امام نجدیہ ہے تو اس عزیز مجید جل مجدہ کی تنزیہ و تقدیس آپ ہی بدعت حقیقیۂ شریعت وہابیہ ہوگی۔

یہ گروہ وہابیہ مشرکین عرب کے پیرو ہیں کہ وہ بھی دین اسلام کو بدعت بتاتے تھے۔ اللہ تعالیٰ نے ان کی بات کو بیان فرمایا ہے:

«مَا سَمِعْنَا بِهٰذَا فِي الْمِلَّةِ الْاٰخِرَةِ ۚ اِنْ هٰذَاۤ اِلَّا اخْتِلَاقٌ ۝» [صٓ:۷]

یہ تو ہم نے سب سے پچھلے دینِ نصرانیت میں بھی نہ سنی یہ تو نری نئی گڑھت ہے۔

اپنی عبارت میں اس ملاے ملوم نے نشے کی ترنگ میں اللہ عزوجل کو پاک و منزّہ اور دیدار الٰہی کو بے جہت و مقابلہ ماننے کو مخلوقات کے قدیم جاننے اور خالق تعالیٰ کو بے اختیار ماننے کے ساتھ گنا اور اسے ان ناپاک مسئلوں کے ساتھ کہ باجماع مسلمین کفر محض ہیں، ایک حکم میں شریک کیا۔ ملخّصاً۔ (۲)

اب کیا کہا جائے سوا اس کے کہ «وَسَيَعْلَمُ الَّذِيْنَ ظَلَمُوْۤا اَيَّ مُنْقَلَبٍ يَّنْقَلِبُوْنَ ۝» [شعرآء:۲۲۷].

(1)-ایضاح الحق، ص: ۷۷، ۷۸.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۲۳۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

تازیانہ (۵): سفیہ سحیق کی اور جہالت وضلالت دیکھیے خود مانتا جاتا ہے کہ صدق، اللہ عزوجل کی صفات کمالیہ سے ہے۔ حیث قال: "صفت کمال ہمیں ست الخ" پھر اسے امر اختیاری جانتا ہے کہ باری تعالیٰ نے باوجود قدرت عدم برعایت مصلحت بطور ترفع اختیار فرمایا۔ اہل سنت کے مذہب میں اللہ عزوجل کے کمالات اس کے یا کسی کے قدرت و اختیار سے نہیں بلکہ قدرت و ارادہ و اختیار کے توسط کے بغیر نفس ذات کے اقتضا سے اس کی ذات پاک کے لیے لازم و واجب ہیں نہ کہ معاذ اللہ وہ اس کی صنعت۔ یا ان کا عدم اس کے زیر قدرت—— تمام کتب کلامیہ میں اس کی تصریح موجود ملے گی۔

وہ احادیث و آثار مخالفین نے بھی سنے ہوں گے جن میں کلام الٰہی کو باختیار الٰہی ماننے والے کو کافر کہا گیا ہے"۔[1]

آگے لکھتے ہیں:

" مجھے یہاں حیرت ہے کہ اس بے باک بدعتی کو کیوں کر الزام دوں، اگر یہ کہتا ہوں کہ صفات کمالیہ الٰہی کا اختیاری اور ان کے عدم کا زیر قدرت باری نہ ہونا ائمہ اہل سنت کا مسئلہ اجماعی ہے تو اس نے جیسے اوپر مسائل اجماعیہ تنزیہ تقدیس کو بدعت حقیقیہ لکھ دیا یہاں یہ کہتے کون اس کی زبان پکڑتا ہے کہ ائمہ اہل سنت سب بدعتی تھے، اور اگر یوں دلیل قائم کرتا ہوں کہ صفت کمال کا اختیاری اور اس کے عدم کا زیر قدرت ہونا مستلزم عیب و منقصت ہے کہ جب کمال اختیاری ہوا کہ چاہے حاصل کیا یا نہ کیا تو عیب و نقصان بھی روا ٹھہرا اور مولیٰ سبحانہ تعالیٰ کا موصوف بصفات کمالیہ ہونا کچھ ضروری نہ ہوا تو یہ اس بد مشرب کا عین مذہب ہے وہ تو صاف لکھ چکا ہے کہ باری عزوجل میں عیب و آلائش کا ہونا ممکن، مگر ہاں ان پَے رَووں سے اتنا کہوں گا کہ آنکھ کھول کر دیکھتے جاؤ کس معتزلی کرّامی کو امام جانتے ہو جو صراحۃً عقائد اجماعیہ اہل سنت و جماعت کو رد کرتا جاتا ہے۔ پھر نہ کہنا کہ ہم سنی ہیں"۔[2]

آگے تنبیہ کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

تازیانہ (٦): ان حضرات وہابیہ و دیابنہ کا یہ عقیدہ کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کمالیہ اختیاری ہیں یہ صرف صفت صدق کے ساتھ ہی خاص نہیں ہے بلکہ ملا اسماعیل دہلوی نے تو تقویۃ الایمان میں لکھ مارا"۔

"غیب کا دریافت کرنا اپنے اختیار میں ہو کہ جب چاہیے کر لیجیے یہ اللہ صاحب ہی کی شان ہے"۔ حاشا اللہ! اللہ عزوجل پر صریح بہتان ہے۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٠، رضا اکیڈمی ٣.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٠، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

دیکھو یہاں کھلم کھلا اقرار کر گیا کہ اللہ تعالیٰ چاہے تو علم حاصل کر لے چاہے جاہل رہے، شاباش بہادر! اچھا ایمان رکھتا ہے خدا پر۔[1]

اس گروہ ضالہ مضلہ کے کفریات کی تو کوئی حد نہیں کس کس کا رونا رویا جائے۔ اعلیٰ حضرت نے ملا اسماعیل دہلوی کی کفری عبارات کو بیان فرما کر اس گروہ کے متبعین کی آنکھیں کھولنے کی کوشش کی۔ پھر اس کے بعد اہل سنت و جماعت کا اجماعی قطعی عقیدہ بیان کیا۔ ملاحظہ کریں:

"اہل سنت کے مذہب میں ازلاً، ابداً ہر بات کو جاننا ذات پاک کو لازم ہے کہ نہ وہ کسی کے ارادہ و اختیار سے نہ اس کا حاصل ہونا یا زائل ہو جانا کسی کے قابو و اقتدار میں، پیرو صاحبو! ذرا پیر طائفہ کی بدمذہبیاں گنتے جاؤ اور اپنے امام کے لیے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے ارشاد واجب الانقیاد کا تحفہ لو!۔

فقہ اکبر میں فرماتے ہیں:

"صفاته تعالیٰ في الأزل غير محدثة و لا مخلوقة فمن قال إنها مخلوقة أو محدثة أو وقف فيها أو شك فيها فهو كافر بالله تعالیٰ". اهـ.

صفات الٰہی ازلی ہیں نہ حادث نہ کسی کی مخلوق تو جو انھیں مخلوق یا حادث بتائے یا ان میں تردد کرے یا شک لائے وہ کافر ہے اور اللہ تعالیٰ کا منکر"۔[2]

وجہ اس کی وہی ہے کہ صفات الٰہی مقتضائے ذات ہیں تو ان کا حادث و قابلِ فنا ہونا ذات الٰہی کے حدوث و قابلیت فنا کو مستلزم ہے اور یہ عین انکار ذات ہے۔ والعیاذ بالله رب العلمين.

تازیانہ (۷): "جب صدق الٰہی اختیاری ہوا اور قرآن عظیم قطعًا اس کا کلام صادق تو واجب کہ قرآن مجید اللہ تعالیٰ کا مقتضائے ذات نہ ہو، ورنہ قرآن لازم ذات ہو گا، اور صدق لازمِ قرآن اور لازم کا لازم، لازم ہوتا ہے۔ اور لازم کا اختیاری ہونا بداہۃً باطل"۔

اور اجماع مسلمین سے ثابت ہے کہ جو کچھ ذات و مقتضائے ذات کے سوا ہے سب حادث و مخلوق ہیں تو دلیل قطعی سے ثابت ہوا کہ مولائے وہابیہ پر قرآن عظیم کو مخلوق ماننا لازم۔ اور حدیث میں قرآن عظیم کو مخلوق و حادث کہنے والے کو کافر کہا گیا ہے یہ حدیثیں دس اجلہ صحابۂ کرام سے مروی ہیں۔ وہ حضرات، حضرت عبداللہ بن مسعود، عبداللہ بن عباس، جابر بن عبداللہ، ابو درداء، حذیفہ بن الیمان، عمران بن حصین، رافع بن خدیج، ابو حکیم شامی، انس

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۴۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۴۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

بن مالک اور ابوہریرہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین ہیں۔ ائمہ محدثین نے چوں کہ ان احادیث پر کلام شدید کیا ہے۔ اس لیے آثار و اقوال صحابۂ کرام و تابعین عظام اور ائمۂ اعلام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سماعت کیجیے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ۳۲ر آثار و اقوال نقل فرمائے ہیں جن میں خلق قرآن کے قائل کو کافر کہا گیا ہے۔ ارشادات و فتاویٰ ملاحظہ فرمائیں:

(۱ــــ تا ــــ۱۰) :ــــ امام لالکائی کتاب السنہ میں بسند صحیح روایت کرتے ہیں:

''أنبأنا الشيخ أبو حامد بن أبي طاهر الفقيه أنبأنا عمر بن أحمد الواعظ حدثنا محمد بن هارون الحضرمي، حدثنا القاسم بن العباس الشيباني حدثنا سفيان بن عيينه عن عمرو بن دينار قال: "ادركت تسعة من أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: من قال: "القرآن مخلوق" فهو كافر''.

یعنی حضرت عمرو بن دینار فرماتے ہیں: میں نے رسول اللہ ﷺ کے نو اصحاب کو پایا کہ فرماتے تھے جو قرآن کو مخلوق بتائے کافر ہے۔

(۱۱) :ــــ بیہقی کتاب الاسماء والصفات میں امام جعفر صادق رضی اللہ تعالیٰ عنہ وعن آبائہ الکرام سے راوی کہ مخلوقیت قرآن ماننے والے کی نسبت فرماتے:

''انه يقتل و لا يستتاب'' قتل کیا جائے اور اس سے توبہ نہ لیں۔

(۱۲) :ــــ اسی میں امام علی بن مدینی سے منقول: ''انه كافر''.

(۱۳) :ــــ اسی میں امام مالک سے مروی: ''كافر فاقتلوه'' کافر ہے اسے قتل کرو۔

(۱۴) :ــــ ''جزء الفیل'' میں یحییٰ بن ابی طالب سے روایت:

''من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر'' جو قرآن کو مخلوق کہے کافر ہے۔

(۱۵) :ــــ امام احمد کتاب السنہ میں فرماتے ہیں:

من قال: ''"القرآن مخلوق" فهو عندنا كافر، لأن القرآن من صفة الله''.

قرآن کو مخلوق کہنے والا ہمارے نزدیک کافر ہے کہ قرآن خدا کی صفتوں سے ہے۔

(۱۶) :ــــ امام عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں:

من قال: ""القرآن مخلوق" فهو زنديق". جو قرآن کو مخلوق کہے وہ بے دین ہے۔

(۱۷) :—— امام سفیان بن عیینہ فرماتے ہیں:

"القرآن كلام الله من قال: "مخلوق فهو كافر"" قرآن کلام الٰہی ہے جو اسے مخلوق کہے کافر ہے۔

(۱۸) :—— عبداللہ بن ادریس کے سامنے خلق قرآن ماننے والوں کا ذکر ہوا کہ اپنے آپ کو موحد کہتے ہیں، فرمایا:

"كذبوا ليس هٰؤلاء بموحدين. هٰؤلاء زنادقة من زعم أن القرآن مخلوق فقد زعم أن الله مخلوق، ومن زعم أن الله مخلوق فقد كفر. هٰؤلاء زنادقة".

جھوٹے ہیں، وہ موحد نہیں زندیق ہیں، جس نے قرآن کو مخلوق کہا اس نے خدا کو مخلوق کہا اور جس نے خدا کو مخلوق کہا کافر ہوا—یہ بے دین ہیں۔

(۱۹——۲۰——۲۱) :—— وکیع بن الجراح ومعاذ بن معاذ ویحییٰ بن معین فرماتے ہیں:

من قال: ""القرآن مخلوق" فهو كافر".

(۲۲) :—— ابن ابی مریم نے فرمایا:

"من زعم أن القرآن مخلوق فهو كافر".

(۲۳——۲۴) :—— شبابہ بن سوار وعبدالعزیز بن ابان قرشی فرماتے ہیں:

"القرآن كلام الله ومن زعم أنه مخلوق فهو كافر". قرآن کلام اللہ ہے جو اسے مخلوق مانے کافر ہے۔

(۲۵) :—— امام یزید بن ہارون نے فرمایا:

"والله الذي لاإله إلا هو الرحمٰن الرحيم عالم الغيب والشهادة، من قال: "القرآن مخلوق" فهو زنديق".

قسم اللہ کی جس کے سوا کوئی سچا معبود نہیں بڑا مہربان رحمت والا حاضر غائب سب سے خبر دار کہ جو کوئی قرآن کو مخلوق کہے زندیق ہے۔ یہ آخر کے اقوال سب کے سب "الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية" للعلامة النابلسی میں موجود ہیں۔

(۲۶) :— سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ وصایا میں فرماتے ہیں:

من قال: ”إن كلام الله مخلوق فهو كافر بالله العظيم“.

جس نے قرآن کو مخلوق کہا، اس نے عظمت والے خدا کے ساتھ کفر کیا۔

(۲۷) :— امام فخر الاسلام فرماتے ہیں:

”قد صح عن أبي يوسف أنه قال ناظرت أبا حنيفة رحمه الله تعالىٰ في مسئلة خلق القرآن فاتفق رأيي ورأيهٔ على ان من قال بخلق القرآن فهو كافر“.

امام ابو یوسف سے بروایت صحیحہ ثابت ہوا کہ انھوں نے فرمایا میں نے امام ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مسئلہ خلق قرآن میں مناظرہ کیا بالآخر میری اور ان کی رائے متفق ہوئی کہ خلق قرآن کا قائل کافر ہے۔

(۲۸) :— ملا علی قاری شرح فقہ اکبر میں نقل کر کے فرماتے ہیں:

”صح هذا القول أيضا عن محمد“ یہ قول امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے بھی بسند صحیح مروی ہوا۔

(۲۹—۳۰) :— فصول عمادی، پھر فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

”من قال بخلق القرآن فهو كافر. الخ“.

(۳۱) :— خلاصہ میں ہے:

لو قال: ”تا قرآن آفریدہ شدہ است سیم و پنج شنبیٔ نہادہ شدہ یکفر. الخ“

(۳۲) :— خزانۃ المفتین میں ہے:

من قال بخلق القرآن فهو كافر. سئل نجم الدّين النسفى عن معلمة قالت: ”تا قرآن آفریدہ شدہ است سیم و پنج شنبیٔ استاد نہادہ شدہ است“. هل يقع فى نكاحها شبهة؟ قال: نعم، لأنها قالت بخلق القرآن.

مذکورہ چار تازیانوں میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے امکان کذب کے قائلین پر لازم آنے والے کفریات کو شمار کر کے ان کی ضلالت و گمرہی کو واضح کیا اور اپنے مدعا پر ان لوگوں نے جو دلائل پیش کیے ان دلائل کا اعلیٰ حضرت نے ردّ بلیغ فرمایا:

ہذیان دوم میں جو اسماعیل دہلوی نے امکانِ کذب باری پر ایک فریبی مغالطہ دیا، اب اس کا رد بلیغ سنیے۔ ذرا اس کی تقریر مغالطہ پر پھر ایک نظر ڈالتے چلیے۔

اس کلام پریشاں کا حاصل یہ تھا کہ عدم کذب، باری تعالیٰ کے صفات کمال سے ہے، جس سے اس کی مدح کی جاتی ہے اور صفت کمال اور قابل مدح یہی ہے کہ کذب پر قادر ہو کر اس سے بچے۔ سرے سے قدرت ہی نہ ہو تو عدم کذب میں کیا خوبی ہے۔ پتھر کی کوئی تعریف نہ کرے گا کہ وہ جھوٹ نہیں بولتا یوں ہی جو کذب کا ارادہ کرے مگر کسی مانع کے سبب بول نہ سکے، عُقلا اس کی بھی مدح نہ کریں گے۔

فرماتے ہیں: اب بتوفیق اللہ تعالیٰ پہلے نقوضِ اجمالی لیجیے پھر حلّ مغالطہ کا مژدہ دیجیے۔ و الله الهادی، وولیّ الأیادی.

تازیانہ (۸): اللہ تعالیٰ قرآن مجید میں فرماتا ہے:

«وَمَآ اَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيْدِ»[ق:۲۹] میں بندوں کے حق میں ستم گر نہیں۔

اور فرماتا ہے: «وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ اَحَدًا»[الکهف:٤٩] تیرا رب کسی پر ظلم نہیں کرتا۔

اور ایک جگہ ارشاد فرماتا ہے: «اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ»[النساء:٤٠] بے شک اللہ تعالیٰ ایک ذرے برابر ظلم نہیں فرماتا۔

ان مذکورہ بالا تین آیتوں میں عدم ظلم سے اپنی مدح فرمائی۔

ملا جی ذرا بتائیے جو ظلم پر قدرت ہی نہ رکھے اس کی بے ظلمی کی کیا تعریف ہوگی یوں تو پتھر کی بھی ثنا کیجیے کہ ظلم نہیں کرتا۔ الخ۔ ذرا ان کے اسی طرز بیان پر ظلم کو بھی رکھیے تو واضح ہو جائے گا۔ یوں کہا جائے:

"ظلم الٰہی محال نہیں ورنہ لازم آئے کہ قدرت انسانی قدرت ربانی سے زائد ہو کہ ظلم و ستم اکثر آدمیوں کی قدرت میں ہے، ہاں ظلم خلاف حکمت ہے تو ممتنع بالغیر ہوا، اسی لیے عدم ظلم کو کمالات حضرت حق سبحانہ تعالیٰ سے گنتے اور اس سے اس کی تعریف کرتے ہیں، بخلاف شجر و حجر کہ انھیں کوئی عدم ظلم سے ستائش نہیں کرتا اور ظاہر ہے کہ صفت کمال یہی ہے کہ ظلم پر قدرت تو ہو مگر بر عایت مصلحت و مقتضائے حکمت آلائشِ ستمگاری سے بچنے کے لیے ظلم نہ کرے، ایسا ہی شخص سلب عیب ظلم و اتصاف کمال عدل سے ممدوح ہوگا، بخلاف اس کے جس کے اعضا و جوارح بے کار ہو گئے ہوں کہ ظلم کر ہی نہیں سکتا یا قوت متفکرہ فاسد ہو گئی ہو کہ معنی ظلم سمجھنے اور اس کا قصد کرنے ہی سے عاجز ہے یا وہ شخص کہ جب عدل و انصاف کا حکم دے تو یہ حکم اس سے صادر ہو اور جب ظلم کا حکم چاہے آواز بند ہو جائے یا زبان نہ چلے یا کوئی منہ بند کر دے یا گلا دبا دے یا ایک شخص کسی سے سیکھ کر حکم کرتا ہے آپ حکم دینا جانتا ہی نہیں اور وہ بتانے والا اسے احکام عدل و انصاف ہی بتاتا ہے اس وجہ سے ظلم صادر نہیں ہوتا، یہ لوگ عقلا کے

نزدیک قابل مدح نہیں، بالجملہ عیب ظلم سے ترفع اور اس کی آلائش سے تنزہ کے لیے ظلم نہ کرنا ہی صفت مدح ہے اور عجز ہو تو کچھ مدح نہیں یا اس کی مدح پہلے کی مدح سے کم ہے۔"

یقیناً یہ لوگ اللہ تعالیٰ کو ظلم پر قادر مانیں گے، اور ان سے کیا بعید کذب وغیرہ ہر عیب و آلائش پر قدرت مان چکے تو ظلم میں کیا ستم رکھا ہے، مگر اتنا سمجھ لیجیے کہ ظلم کہتے ہیں ملک غیر میں تصرف بے جا کو، جب باری تعالیٰ کو اس پر قادر مانیں تو پہلے بعض اشیا کو اس کی مِلک سے خارج اور غیر کی ملک مستقل مان لیجیے مسلمانوں کو تو بزور زبان و زور وبہتان مشرک کہتے ہیں خود سچے پکے کافر و مشرک بن جائیں گے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «لِلّٰهِ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ» [البقرة: ٢٨٤] اللہ ہی کا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں۔

وقال تعالیٰ: «قُلْ لِّمَنْ مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ قُلْ لِّلّٰهِ» [الأنعام: ١٢] تو فرما کس کا ہے جو کچھ آسمان اور زمین میں ہے۔ تو فرما اللہ کا ہے۔

وقال تعالیٰ: «اَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمٰوٰتِ» [فاطر: ٤٠] کیا ان کا ساجھا ہے آسمانوں اور زمین میں۔

اسی وجہ سے اہل سنت و جماعت کا اجماعی قطعی عقیدہ ہے کہ باری عزوجل مجدہ سے ظلم ممکن ہی نہیں۔

شرح فقہ اکبر میں ہے:

"لایوصف الله تعالیٰ بالقدرة علی الظلم لأن المحال لایدخل تحت القدرة وعند المعتزلة انه یقدر ولا یفعل".

باری تعالیٰ کو ظلم پر قادر نہ کہا جائے گا، کہ محال زیر قدرت نہیں آتا اور معتزلہ کے نزدیک قادر ہے اور کرتا نہیں۔

بیضاوی و عمادی وغیرہما تفسیر میں ہے:

"الظلم یستحیل صدوره عنه تعالیٰ". اھ. ملخّصاً. اللہ تعالیٰ سے ظلم صادر ہونا محال ہے۔

تفسیر روح البیان میں ہے:

"الظلم محال منه تعالیٰ". اللہ تعالیٰ سے ظلم محال ہے۔

تفسیر کبیر میں ہے:

"الذی یدل علی ان الظلم محال من الله تعالیٰ أن الظلم عبارة عن التصرف فی ملك الغیر والحق سبحانه لایتصرف إلا فی ملك نفسه فیمتنع كونه ظالماً و أیضا الظالم لایكون

إلٰهاً والشي ء لایصح إلا إذا کانت لوازمه صحیحة فلو صح منه الظلم لکان زوال إلٰهیته صحیحاً وذلك محال". اهـ. ملخّصاً.

ظلم الٰہی محال ہونے کی دلیل یہ ہے کہ ظلم ملک غیر میں تصرف سے ہوتا ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ جو تصرف کرے اپنی ہی ملک میں کرتا ہے تو اس کا ظالم ہونا محال اور نیز ظالم خدا نہیں ہوتا اور شَے جبھی ممکن ہوتی ہے کہ اس کے سب لوازم ذاتیہ ممکن ہوں تو اگر ظلم الٰہی ممکن ہو تو لازم ظلم یعنی زوال الوہیت بھی ممکن ہو، یہ محال ہے۔

تفسیر کبیر میں اللہ تعالیٰ کے قول:

«وَنَضَعُ الْمَوَازِيْنَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيٰمَةِ »[الأنبیآء:٤٧] کے تحت ہے:

"الظالم سفیهٌ خارجٌ عن الإلٰهیة فلو صح منه الظلم لصح خروجه عن الإلهیة"

یعنی ظالم بے وقوف ہے خدائی سے خارج تو اگر خدا سے ظلم ممکن ہو تو اس کا خدائی سے نکل جانا ممکن ہو۔ ملخّصاً۔[1]

تازیانہ (۹) : اللہ تبارک وتعالیٰ ارشاد فرماتا ہے: « وَ قُلِ الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِيْ لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا » [الاسراء:١١١] تو کہہ سب تعریفیں اس خدا کو جس نے اپنے لیے بیٹا نہ بنایا۔

وقال تعالیٰ حاکیا عن الجن: «وَّ اَنَّهٗ تَعٰلٰى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَّ لَا وَلَدًا ۙ»[الجن:٣]

بے شک بڑی شان ہے ہمارے رب کی جس نے اپنے لیے نہ عورت اختیار کی نہ بچہ۔

یہاں بھی ملا دہلوی کو وہی بات کہنا چاہیے کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے نفی اتخاذ سے اپنی تعریف بیان کی یہ تعریف ہوئی کہاں اگر اللہ تعالیٰ کے لیے زوجہ وولد کو محال جانیں، کمال تو اس وقت ہوگا کہ قدرت مانیں پھر اس سے عیب و لوث کی وجہ سے بچے جب توصفت مدح ٹھہری ورنہ سرے سے قدرت ہی نہ ہو تو خوبی ہی کیا ہے۔ یحییٰ علیہ الصلاۃ والسلام کو فرمایا گیا، "سیدا و حصورا" سردار اور عورتوں سے پرہیز رکھنے والا۔ آخر نامرد کی کون تعریف کرے گا کہ وہ عورتوں سے بچتا ہے۔ معاذ اللہ رب العالمین. ملخّصاً.[2]

تازیانہ (۱۰) : قال المولیٰ سبحانه وتعالیٰ:« وَ مَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ۚ »[مریم:٦٤] تیرا رب بھولنے والا نہیں۔

(1)-فتاویٰ رضویه، ٦/ ٢٤٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویه، ٦/ ٢٤٤، رضا اکیڈمی ٣.

ملا دہلوی اپنی ہذیانی دلیل کو آیت کریمہ میں جاری کر دیکھے۔ اللہ تبارک و تعالیٰ نے عدم نسیان سے اپنی مدح فرمائی اور صفت کمال و قابل مدح اس وقت ہو گا جب کہ امکان نسیان کے باوجود عیب و لوث سے بچنے کو اپنے علوم حاضر رکھے، پتھر کی کوئی تعریف نہ کرے گا کہ یہ بات نہیں بھولتا، حالاں کہ عدم نسیان قطعاً اسے بھی حاصل، یوں ہی اگر ایک شخص بالقصد کسی مسئلہ کو بھلا دینا چاہتا اور عمداً اپنے دل کو اس کی یاد سے پھیرتا ہے، مگر جب بھولنے پر آتا ہے تو کوئی یاد دلاتا ہے یوں بھلانے پر قدرت نہیں پاتا عقلاً ایسے شخص کو بھی عدم نسیان سے مدح نہ کریں گے تو لاجرم واجب کہ باری سبحانہ کا نسیان ممکن ہو اور وہ اپنے علوم بھلا دینے پر قادر۔ تعالیٰ عن ذلك علوا كبيرا.[1]

تازیانہ (۱۱): آیت کریمہ: ﴿لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى ﴾[طٰہٰ: ۵۲] میرا رب نہ بہکے نہ بھولے۔

حضرت موسیٰ کلیم اللہ علی سیدنا وعلیہ الصلاۃ والتسلیم نے عدم ضلال سے اپنے رب کی ثنا کی اگر مولوی اسماعیل دہلوی کی دلیل سچی ہو تو لازم کہ باری عزوجل کا بہکنا ممکن ہو کیوں کہ مدح اسی میں ہے کہ وصف امکان کے باوجود عیب و لوث سے بچنے کے لیے ضلال میں نہ پڑے اگر ضلالت پر قدرت ہی نہ ہو تو مجبوری کی بات میں تعریف کاہے کی، پتھر کو کوئی نہ کہے گا کہ یہ راہ نہیں بھولتا یا جب پھینکتے ہیں تو سیدھا زمین ہی پر آتا ہے، کبھی بہک کر آسمان کو نہیں چلا جاتا، اسی طرح جب کوئی شخص بہکنے کو ہو تو راہ بتا دی جائے یوں بہکنے نہ پائے تو اس میں بھی کوئی تعریف نہیں۔

یہ اخیر کے چار تازیانے در حقیقت عقیدہ اسماعیلی پر نقض کے طور پر وارد ہوئے ان کے علاوہ بھی مزید نقوض کا استخراج ممکن ہے۔

مگر انصاف یہ ہے کہ جو گستاخ دہن دریدہ حیا پریدہ اپنے رب کے لیے دنیا بھر کے عیب و آلائش روا کر چکا اس سے ان استحالوں کا ذکر بے حاصل کیوں کہ وہ سہو و ضلالت و جماع و ولادت سب کچھ گوارا کر لے گا۔ ملخّصاً۔[2]

تازیانہ (۱۲): مولوی اسماعیل دہلوی نے امکان کذب باری عزوجل پر جو دلیل قائم کی ہے وہ نفس دلیل ہرگز ان کی اپنی ایجاد نہیں ان کی ایجاد ہو بھی کیسے کہ وہ دین میں نئی بات نکالنا برا سمجھتے تھے پھر کیسے بدعت کے مرتکب ہوتے بلکہ اپنے اساتذہ کاملہ معتزلہ سے سیکھ کر لکھی ہے۔

خبیث معتزلہ نے حرف بحرف بعینہ اسی دلیل سے مولیٰ تعالیٰ کا امکان ظلم نکالا تھا اور جو نقض اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے گروہ وہابیہ، اسماعیلیہ پر وارد کیے ہیں بعینہ ایسے ہی نقضوں سے ائمہ اہل سنت نے ان ناپاکوں کا رد فرمایا ہے:

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۴۴، رادالعلوم، ممبئی ۳.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۴۵،

امام فخر الدین رازی ''تفسیر کبیر'' میں زیرِ قولہ تعالیٰ: « اِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ » [النسآء: ٤٠] **فرماتے ہیں:**

''قالت المعتزلة الآية تدل على أنه قادر على الظلم لأنه تمدح بتركه، و من تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح إلا إذا كان هو قادراً عليه ألا ترى أن الزمن لا يصح منه أن يتمدح بأنه لا يذهب فى الليالي إلى السرقة والجواب أنه تعالىٰ تمدح بأنه لا تأخذه سنة و لا نوم ولم يلزم أن يصح ذلك عليه و تمدح بأنه لا تدركه الأبصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على أنه يصح أن تدركه الأبصار''. اھ۔

یعنی معتزلہ نے کہا: آیت مذکورہ دلالت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ ظلم پر قادر ہے اس لیے کہ رب عزوجل نے اس میں ترکِ ظلم سے اپنی مدح فرمائی اور کسی فعل قبیح کے ترک پر مدح جبھی صحیح ہوگی کہ اس کے کرنے پر قدرت ہو آخر نہ دیکھا کہ لُنجھا اپنی تعریف نہیں کر سکتا کہ میں راتوں کو چوری کے لیے نہیں جاتا۔

اے مسلمانو! ذرا غور سے دیکھو جو دلیل ملاے دہلی نے دی تھی امکان کذب باری کے بارے میں بعینہ وہی دلیل معتزلہ کی ہے یا نہیں فرق صرف اتنا ہے کہ معتزلیوں نے اس قدیم العدل پر تہمت ظلم رکھی ان لوگوں نے اس واجب الصدق پر افتراے کذب باندھا، انھوں نے بر تقدیر تنزہ اپنے رب کو لنجھے سے تشبیہ دی ان لوگوں نے گونگے اور پتھر سے ملا دیا۔ ان لوگوں کے بارے میں سرکار اعلیٰ حضرت نے ایک قطعہ پیش کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔ ؎

هم اٰمنوا ظلمـــاً بظلم مليكِهِم — ذا قائل كذبا بكـــــذب الٰهه

لا غرو فيه اذ القـلـوب تشابهت — فالشبه نزّاع إلى أشـــــباهه

(وہ ظالم اپنے مالک کے بارے میں ظلم پر ایمان رکھتے ہیں اور یہ اپنے اللہ کو کاذب کہتے ہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ ان کے دل ایک جیسے ہیں اور شبہ اپنے مانند کی طرف کھنچتی ہے۔)

معتزلیوں کے اعتراض واستدلال کا جواب اہل سنت کے علمانے کیا دیا ملاحظہ کیجیے۔ امام ممدوح فرماتے ہیں:

اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی تعریف فرمائی کہ اسے غنودگی و خواب نہیں آتی اس سے یہ لازم نہیں آیا کہ معاذ اللہ یہ چیزیں اس کے لیے ممکن بھی ہوں۔ اور اس نے اپنی مدح فرمائی کہ نگاہیں اسے نہیں پاتیں اس سے معتزلہ کے نزدیک اس پر نظر پہنچنے کا امکان نہ نکلا۔ ملخّصاً۔[1]

(1)- فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

تازیانہ (۱۳) وھو الحلّ: مدح کی صفات کے درجات متفاوت ہوتے ہیں، بعض مدائح اوّلی ہوتے ہیں یعنی اعلیٰ درجہ کمال، اور بعض تنزلی، یعنی فائت الکمال کے مبلغ کمال ہوتے ہیں۔ پھر یہ اسی کے حق میں مدح ہوں گے جو مدائح اولی نہیں رکھتا—صاحب کمال تام کا اس پہ قیاس جہل و وسواس ہے۔ مثلاً: عبادت وتذلل وخشوع وخضوع وانکسار وتواضع انسان کے مدائح جمیلہ وجلیلہ سے ہیں اور باری جل شانہ پر محال کہ ان کا مدح ہونا فوت کمال حقیقی یعنی معبودیت پر مبنی تھا، معبود عالم عزجلالہ کے حق میں عیب ومنقصت ہیں بلکہ اس کے لیے مدح تعالِی وتکبر ہے۔

یوں ہی ترک نقائص ومعائب میں مخلوق کی مدح بالقصد باز رہنے پر مبنی ہونا بھی اس کے نقصان ذاتی پر مبنی کیوں کہ مخلوق اپنی ذات میں سبوح وقدوس وواجب الکمال ومستحیل النقصان نہیں بلکہ جائز العیوب والقبوح ہے اور نفس ذات کی طرف دیکھتے ہوئے عیوب ونقائص سے منافات نہیں رکھتا تو غایت مدح اس کے لیے یہ ہوئی کہ جہاں تک بنے اس ممکن سے بچے اور تلوث سے بھاگے، اسی لیے جہاں اسباب وآلات کے فقدان کی وجہ سے بعض معائب وفواحش کی استطاعت نہ رہے، وہاں مدح بھی نہ ہوگی۔ جیسے نامرد لنجھے، اپاہج، گونگے کا زنانہ کرنا، چوری کو نہ جانا، جھوٹ نہ بولنا۔ مناط مدح یہ تھا کہ عیوب ونقائص سے دور بھاگے اور اپنے نفس کو باز رکھے وہ یہاں مفقود ہے اور جب امکان ہے تو اسباب سالم ہوتے تو شاید یہ مرتکب بھی ہو جاتا۔

مولوی اسماعیل دہلوی نے اپنے رب عزوجل کو بھی انھیں گونگوں، لنجھوں بلکہ اینٹوں، پتھروں پر قیاس کیا اور جب تک عیب ونقصان سے متّصف نہ ہو سکے عدم عیب کو مدح نہ سمجھا حالاں کہ یہ مدح اولی وکمال حقیقی تھا کہ وہ اپنی نفس ذات میں متعالی وقدوس وسبوح وواجب الکمالات ومستحیل القبوح ہے۔ تو یہاں عیب ممکن سے باز رہنے اور بطور ترفع بالقصد بچنے کی صورت ہی متصور نہیں، نہ ہرگز یہ اس کے حق میں مدح بلکہ کمال مذمت وقدح ہے۔ ملخّصاً۔[1]

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اسماعیل دہلوی کے امکان کذب پر ایک عام فہم معارضہ پیش کیا ہے۔ ملاحظہ کیجیے:

اس جاہل کا مبلغ سعی یہ ہے کہ کذب پر قدرت پا کر ہی اس سے بچنا صفت کمال ہے نہ کہ کذب ممکن ہی نہ ہوا۔ **اقول:** جب کذب ممکن ہوا تو صدق ضروری نہ رہا اور جو ضروری نہیں وہ ممکن الزوال تو حاصل یہ ہوا کہ کمال وہی ہوا جسے زوال ہو سکے اور جو ایسا کمال ہوا جس کا زوال محال تو وہ کمال ہی کیا ہے۔

اس گروہ باطل احمق وسفیہ کو مخاطب کر کے اعلیٰ حضرت لکھتے ہیں:

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/۲۴۶

تازیانہ (۱۴) : ”او احمق کمال حقیقی وہی ہے جس کا زوال امکان ہی نہ رکھے ہر کمال قابل زوال، عارضی کمال ہے نہ ذاتی کمال“۔ مسلمانو للہ انصاف ! باری عزوجل کا صدق یوں ماننا کہ ہے تو سچا مگر جھوٹا بھی ہو سکتا ہے۔ یہ کمال ہوا یا یوں کہ وہ سبوح قدوس تبارک وتعالیٰ ایسا سچا ہے جس کا جھوٹا ہونا قطعاً محال“۔[1]

واقعی دونوں اقوال و قضایا کو اگر ایمان کی نظر سے دیکھا جائے تو یہ واضح ہو جائے گا کہ بلا شبہہ اللہ تعالیٰ کے لیے وصف کمال یہ ہے کہ وہ ایسا سچا ہے جس کا جھوٹا ہونا قطعاً محال — اور امکان کذب کے ساتھ صادق ماننا جناب باری کی کھلی گستاخی اور دریدہ دہنی ہے بلکہ اس کا قائل بحیلۂ مدح جناب باری کی مذمت و تنقیص کرتا ہے۔

ان دس تازیانوں نے ان بے باکوں کی دھجیاں اڑادیں مگر ان کی نزاکتیں ابھی باقی ہیں۔ اسی لیے ان کی عبارتوں کی حرف بحرف تردید سے ہی ان کی تسکین ہو سکتی ہے۔

تازیانہ (۱۵) : اب یہاں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ اسلوب نگارش بدل رہے ہیں اور امکان کذب پر اسماعیل دہلوی نے جو عبارت پیش کی تھی اس عبارت کے ہر جملے کو الگ الگ کر کے اس کے اندر کے نقائص و استحالات کو واضح کرتے ہوئے تازیانے برسا رہے ہیں۔ غضب ناک تیور کے ساتھ انداز تعاقب ملاحظہ فرمائیے۔

قولہ: ”عدم کذب را از کمالات حق سبحانہ می شمارند“۔

مولوی اسماعیل دہلوی کی عیاری و چالاکی دیدنی ہے کہ صدق پر بحث کرنا چھوڑا اور عدم کذب پہ بحث چھیڑی تاکہ جماد وغیرہ کی نظیر لا سکے، ظاہر ہے کہ پتھر کو سچا نہیں کہہ سکتے مگر یہ بھی ٹھیک ہے کہ جھوٹا نہیں“۔ ملخّصاً۔[2]

اس تمہیدی بیان کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ایک نکتہ پیش فرمایا ہے ذرا اسے ملاحظہ کرتے چلیے۔

”قلب حاضر اور عقل ناظر ہو تو فقیر ایک نکتہ بدیعہ القا کرے سلب کسی شے کا بنفسہ ہرگز صفت کمال نہیں ورنہ لازم آئے کہ معدومات کروروں اوصاف کمال سے موصوف اور اعلیٰ درجۂ مدح کے مستحق بلکہ باری تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس میں اس کے شریک ہوں کہ بحالت عدم موضوع سب سالبے سچ ہیں جو سرے سے موجود ہی نہیں وہ جسم بھی نہیں جہت میں بھی نہیں، زمان میں بھی نہیں، مکان میں بھی نہیں، مصوَّر بھی نہیں، محدود بھی نہیں، مرکب بھی نہیں، متجزی بھی نہیں، حادث بھی نہیں، متناہی بھی نہیں، کاذب بھی نہیں، ظالم بھی نہیں، مخلوق بھی نہیں، فانی بھی نہیں، ذی زوجہ بھی نہیں، ذی ولد بھی نہیں، اسے خواب بھی نہیں، اونگھ بھی نہیں، بہکنا بھی نہیں، بھول بھی نہیں — بیس یہ اور

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٦، ٢٤٧

(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٧، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

ان جیسے صدہا اور سب صادق ہیں، مگر کوئی مجنون ہی ان سلوب کو اس مسلوب کے لیے صفت مدح و کمال جانے گا، ہاں عیوب و نقائص کا سلب اس وقت معرض مدح و بیان کمال میں آتا ہے جب کسی صفت کمال کے ثبوت پر مبنی اور صفت مدح سے مُنبی ہو، ولہذا اقضایاے مذکورہ باری عزوجل کے مدائح سے ہیں کہ ان چیزوں کا سلب اعظم صفات کمال یعنی وجوب وجود کے ثبوت سے ناشی اور ان کے بیان سے اس کا سبوح و غنی و قدوس و متعالی ہونا ظاہر، باری عزوجل کو کہنا کہ متجزی نہیں، بے شک مدح ہے کہ اس سے اس کا غنا سمجھا گیا اور نقطہ کو کہنے میں کچھ تعریف نہیں کہ اس کے لیے خوبی نہ نکلی کہ وہاں غنا درکنار متجزی محتاج کے محتاج المحتاج کی محتاجی ہے۔ و علیٰ ھذا القیاس۔ جب یہ امر طے ہولیا تو ظاہر ہوگیا کہ حقیقۃً صدق صفت کمال ہے نہ مجرد عدم کذب جو معدومات بلکہ محالات کے بارے میں بھی صادق البتہ سلب کذب وہاں مفید مدح جہاں اس کا سلب ثبوتِ صدق کو مستلزم ہو، مثلاً: زید عاقل ناطق کی تعریف کیجیے کہ جھوٹا نہیں بے شک تعریف ہوئی کہ جھوٹا نہیں تو آپ ہی سچا ہوگا اور سچا ہونا صفت کمال تو اس سلب نے ایک صفت کمال کا ثبوت بتایا لہذا محل مدح میں آیا جہاں ایسا نہ ہو وہاں زنہار نہ مفید مدح نہ مظہر کمال"۔

یہ نکتۂ بدیعہ ملحوظ رہے تو اسماعیل دہلوی کی نظیروں کا سُقم ظاہر ہوتا جائے گا۔

تازیانہ (۱۶) : قولہ: "اخرس وجماد کہ کسے ایشاں را بعدم کذب مدح نمی کنند"۔ اھ۔

مولوی اسماعیل دہلوی نے اخرس و جماد کی مثال دی ہے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ جیسے ان دونوں کو عدم کذب سے متّصف نہیں کرسکتے کیوں کہ کذب پر قادر ہی نہیں اسی طرح عدم قدرت علی الکذب کے بعد ذات باری کے لیے اگر عدم کذب کا قول کریں تو کیسے یہ صفت کمال ہوسکتا ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ان دو مثالوں کے دینے پر کلام کیا—فرمایا "دونوں نظیروں پر پتھر پڑے ہیں"— یہاں پر عدم کذب سے اتصاف ان کے لیے خوبی نہیں اس کی وجہ جو آپ نے بتائی کہ چوں کہ یہ کذب پر قادر ہی نہیں اس لیے عدم کذب سے متّصف ہونا ان کے لیے خوبی نہیں، یہ وجہ نہیں ہے بلکہ اس کی وجہ آپ کی سمجھ سے بالا تر ہے اس کی وجہ سنیے، فرماتے ہیں:

"گنگ و سنگ کی کیوں مدح کریں کہ وہاں سلب کذب، ثبوت صدق سے ناشی نہیں۔ گونگا یا پتھر اگر جھوٹا نہ ہوا تو کیا خوبی کہ وہ سچا بھی تو نہیں تو وہ استلزام صفت کمال جو مبناے مدح تھا یہاں منتفی ہوگیا"۔[1]

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۴۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

تازیانہ نمبر ۱۵، میں ذکر ہوا تھا کہ ”سلب کسی شے کا بنفسہ ہرگز صفت کمال نہیں ورنہ لازم آئے کہ معدومات کروروں اوصاف کمال سے موصوف اور اعلیٰ درجہ مدح کے مستحق ہوجائیں۔۔۔۔۔۔ ہاں عیوب ونقائص کا سلب اس وقت معرض مدح وبیان کمال میں آتا ہے جب کسی صفت کمال پر مبنی اور صفت مدح سے منبی ہو“

سلب بذات خود صفت کمال نہیں بلکہ یہ اس وقت صفت کمال بنتا ہے جب کہ سلب کے ذریعہ کسی صفت ثبوتی کی وضاحت ہو مثلاً: ایک قادر الکلام شخص کو اگر کہیں کہ جھوٹا نہیں یہ جملہ اس کے لیے صفتِ مدح وخوبی ہے کیوں کہ یہ اس کے صادق ہونے سے ناشی ہے اور اس کے ذریعہ اس کے صادق ہونے کی وضاحت ہو رہی ہے۔ برخلاف گونگے کے کہ اس کے لیے عدم کذب سے اتصاف خوبی نہیں کیوں کہ یہ صفت اس کے صادق ہونے کی وضاحت نہیں کرتی۔

اس تقریر سے وضاحت ہوگئی کہ مولوی اسماعیل دہلوی نے کج فہمی کی بنا پر جو وجہ بیان کی ہے وہ دھوکا اور سراسر بطلان پر مبنی ہے۔

تازیانہ (۱۷): اس تازیانہ میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے مولوی اسماعیل دہلوی کی مذکورہ عبارت کا دوسرا رد فرمایا ہے۔ ملخصاً ذکر کیا جاتا ہے، ملاحظہ فرمائیے:

”منفصلہ حقیقیہ کے مقدم وتالی میں جب دو صفت مدح وذم محمول ہوں تو جس فرد موضوع سے ذمیہ کو سلب کیجیے مدحیہ ثابت ہوگی کیوں کہ یہاں ہر ایک کا رفع دوسری کے وضع کو منتج ولازم، بخلاف ان چیزوں کے جو موضوع کے تحت داخل ہی نہیں کہ ان سے دونوں محمول کا ارتفاع معقول ومتصور تو سلب ذم ثبوت مدح پر کیوں کر محمول ہوگا۔ قضیہ اس طرح تھا ”کل متکلم مخبر إما صادق وإما کاذب“، اخرس وجماد پر سرے سے وصف عنوانی یعنی متکلّم صادق ہی نہیں پھر عدم کذب ان کے لیے کیا باعث مدح ہو“۔[1]

تکمیل: تازیانہ نمبر ۱۷ر میں گروہ وہابیہ کی منطقی تردید فرمائی اس کے بعد یہاں ایک واضح مثال پیش فرمارہے ہیں جس سے یہ مسئلہ پوری طرح واضح ہوجاتا ہے۔

”اہل بدعت کے بہتر (۷۲) فرقے گنا کر مسلمان کو کہیے رافضی، وہابی، خارجی، معتزلی، جبری، قدری، ناصبی وغیرہ نہیں تو بے شک اس کی بڑی تعریف ہوئی اور بعینہ یہی کلمات کسی کافر کے حق میں کہیے تو کچھ تعریف نہیں حالاں کہ یہ سالبہ قضیہ دونوں جگہ قطعاً صادق تو کیا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ مسلمان باوجود قدرت رافضی، وہابی ہونے سے بچا لہذا محمود ہوا اور اس کافر کو رافضی وہابی ہونے پر قدرت ہی نہ تھی لہذا مدح نہ ٹھہرا۔ کوئی جاہل سا جاہل یہ فرق

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٨، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

نہ سمجھے گا بلکہ فرق وہی ہے کہ جب یہ فرقے اہل قبلہ کے ہیں تو مسلمان کے حق میں ان بہتر (۷۲) کی نفی سُنّی ہونے کا اثبات کرے گی، لہذا اعظم مدائح سے ہوا اور کافر سرے سے مقسم یعنی کلمہ گو ہی سے خارج توان کی نفی سے کسی وصف محمود کا اس کے لیے اثبات نہ نکلا ولہذا مفید مدح نہ ٹھہرا"۔

تازیانہ (۱۸): قولہ: "بخلاف کسے کہ لسان او ماؤف شدہ باشد و تکلم بکلام کاذب نمی تواند کرد"۔

"یہاں بھی وہی بات ہے کہ زبان ہی بند ہو تو بول نہ سکے کلام کاذب نہ کر سکے توان حضرت کے نزدیک اسی وجہ سے اس کی عدم کذب سے تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ کلام کاذب پر قادر ہی نہیں۔ حالاں کہ وجہ یہ نہیں جو اس سفیہ نے سمجھی بلکہ وجہ وہی ہے جو اوپر مذکور ہوئی کہ وہ جہاں کلام کاذب پر قادر نہیں وہیں وہ کلام صادق پر بھی قادر نہیں ۔بے شک اس کے لیے سلب کذب صفت کمال نہیں اس لیے کہ اس سے ثبوتِ صدق نہیں۔ اور سلب کسی شے کے لیے اس وقت صفت مدح ہوتا ہے جب مدح کی کسی صفت ثبوتی کا اس کے ذریعہ وجود وضوح ہو"۔ ملخّصاً۔[1]

تازیانہ (۱۹): قولہ: "یاقوت متفکرہ او فاسد شدہ باشد کہ عقد قضیۂ غیر مطابق للواقع نمی تواند کرد"۔

اعلیٰ حضرت اس کی تردید اس طرح فرماتے ہیں: کہ تم سے بڑھ کر فاسد المتفکرہ کون ہوگا پھر کتنے قضایاے باطلہ کا عقد کر رہے ہو بھلا حضرت کیا فساد متفکرہ صرف قضایاے کاذبہ ہی کے لیے ہوگا اور جب مطلقاً ہے تو عقد قضیۂ مطابقہ پر بھی قدرت نہ ہوگی تو صراحۃً وہی فارق صادق اور وہم زاہق۔

ہاں جس تام العقل اور سالم النطق کو لطف الٰہی سے صدق محض کی استطاعت دی گئی ہو کہ بوجہِ مانع غیبی کذب صادر کرنے پر قادر ہی نہیں اور وہ کذب کے صادر کرنے سے ممنوع ومصروف ہو تو یہ عدم کذب بے شک مدح عظیم ہوگا اسی وجہ سے کہ اب ثبوتِ صادقیت کبری سے مُنبی اور کمال جلیل یعنی عصمت من اللہ پر مبنی —— خلاصہ یہ کہ شخص مذکور اس طور پر زیر موضوع مندرج اور بطور فساد تفکر خارج ہے۔

تازیانہ (۲۰——۲۱——۲۲——۲۳):

قولہ: "یا شخصے کہ کلام صادق از وصادر گردد وہر گاہ ارادۂ کاذب نماید آواز او بند می گردد، یا زبان ماؤف شود، یا کسے دہن او بند می نماید، یا حلقوم او را خفہ می کنند"۔

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۴۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اس قول پر اعلیٰ حضرت نے چار تازیانے برسائے ہیں ایک ارادۂ کذب کے وقت آواز بند ہوجانے پر، دوسرا زبان کے ماؤف ہونے پر، تیسرا کوئی اگر زبان بند کردے، چوتھا کوئی گلا دبادے۔

مگر رد چاروں کا چوں کہ ایک ہی تقریر سے ہوجارہا ہے اس لیے ان چار تازیانوں کو ایک ہی جگہ بیان کیا۔ رد ملاحظہ کیجیے:

أقول: ”ایسا تو کیا کہوں جو آپ کی طبع نازک کو بالکل خفہ کند، ہاں اتنا کہوں گا کہ اب کی تو اچھل کر تارے ہی توڑ لائے یہ چار نظیریں وہ بے نظیر دی ہیں کہ باید و شاید، او عقل کی پڑیا جب وہ عزم تکلم بکذب کرچکا تو کلام نفسی میں کاذب ہوچکا اگرچہ بوجہ مانع صادر نہ ہوسکا تو اس کے عدم سے حکم کذب کیوں کر رکا، کذب حقیقۃً صفت معانی ہے نہ وصف الفاظ — پھر اس کی مدح کیا معنی، قطعاً مذموم ہوگا۔ دیگر اگلی نظیروں میں عدم کذب کی صورت تو تھی یہاں اللہ کی عنایت سے وہ بھی نہ رہی صریح کذب متحقق و موجود، اور عدم کذب کی نظیروں میں معدود، جبھی تو کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جب گمراہ کرتا ہے عقل پہلے لے لیتا ہے“۔[1]

تازیانہ (۲۴): قولہ: ”یا کسے کہ چند قضایاے صادقہ یاد گرفتہ و اصلاً بر ترکیب قضایاے دیگر قدرت ندارد بناءً علیہ تکلم بکلام کاذب از وصادر نہ گردد“۔

یہ اوپر جو اسماعیل دہلوی نے صورت بیان کی اس صورت کا وجود بھی ہوسکتا ہے یا نہیں ایسے شخص سے حفظ قضایا معقول بھی ہے یا نہیں۔

”انسان کی اگر عقل سلامت ہے تو ترکیب قضایا پر بالبداہۃ قادر ہے تو دوسرے سے تصویر ہی باطل اور عقل ہیولانی میں جس میں کہ تعقل انطباعی نہیں ہوتا اگر تعقلِ نسبتِ خبریہ معقول بھی ہو، تاہم افادت کا قصد و حکایت قطعاً غیر معقول اور صدق و کذب باعتبار حکایت ہی ہیں، نہ محض علم کے اعتبار سے ورنہ معاذ اللہ کواذب کا عالم کاذب ٹھہرے تو یہاں بھی سلب کذب سے ثبوت صدق لازم نہ ہوا وہی فارق پیش آیا، یعنی عدم کذب خوبی یا صفت کمال نہ ہوا۔[2]

تازیانہ (۲۵): آپ نے اوپر کہا تھا کہ ایسا شخص جس نے چند قضایاے صادقہ یاد کرلیے ہوں اور دوسرے قضایا کی ترکیب پر قادر ہی نہ ہو اور اس بنا پر کلام کاذب نہ بول سکے تو ایسے شخص کا عدم کذب سے اتصاف خوبی نہ کہلائے گا۔

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤، رضا اکیڈمی، ممبئ ٣.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

''جو شخص کسی قضیہ حتّٰی کہ قضایاے وہمیہ واحکام شخصیہ بدیہیہ حسیہ پر بھی قادر نہ ہو قطعًا مجانین بلکہ حیوانات سے بھی بدتر ہے اور جماد سے ملحق تو اس کا کلام کلام نہ ہوگا صوت بے صورت ہوگا اور صدق و کذب اولاً و بالذات صفت معانی ہے، نہ وصف عبارات تو بات اگرچہ بایں معنی سچی ہو کہ سامع اس سے ادراک معنی مطابق للواقع کرے مگر اس سے اس جمادی آواز کرنے والے کا صدق لازم نہیں کہ معنی متّصف بالصدق اس کے نفس سے قائم نہیں حتی کہ علما نے کلامِ مجنون کو بھی خبریت سے خارج کیا اور یہ ظاہر ہے کہ صدق و کذب اوصاف خبر ہیں نہ کہ مطلق آواز کو شامل۔

مولانا بحر العلوم قدس سرہٗ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت میں فرماتے ہیں:

''الکلام الصادر عن المجنون لایکون مقصودا بالإفادۃ فلایکون حکایۃ عن امر حتی یکون خبراً''.[1]

جب وہ شخص مجانین و حیوانات میں داخل ہو گیا تو اس کا کلام افادۂ خبر کے لیے ہوا نہیں پھر اس کے کلام کو صادق کی صفت سے متّصف کرنا لغو و عبث ہے۔

تازیانہ (۲۶): مولوی اسمٰعیل دہلوی نے رسالۂ یکروزی میں کذب باری تعالیٰ کے امکان کو ثابت کرنے کے لیے نو نظائر پیش کیے مگر الحمد للہ سب بے معنی ـــ پہلے تو اعلیٰ حضرت کا کلام اس پر مبنی تھا کہ عدم کذب بنفسہ کمال نہیں اگر اس کے ذریعہ کسی صفت کمال کا وجود متحقق ہو تو وہ کمال بن جائے گا۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو عدم قدرت علی الکذب ان اشیا کے لیے کمال و خوبی تو درکنار عیب و نقص ہے کہیں عدم عقل، کہیں عجز آلات، کہیں لحوق مغلوبی، کہیں عروض آفات پھر ایسا عدم کذب ہوگا تو مورث ذم ہوگا نہ کہ باعث مدح۔ یہی وجہ ہے کہ ان صورتوں میں سلب کذب سے تعریف نہیں کرتے۔ کوئی جاہل و سفیہ بھی یہ خیال نہیں کرتا کہ عیب پر قدرت نہ ہونا مانع کمال ہے۔ آپ جیسا ہو تو پھر اس شخص کے بارے میں نہیں کہا جا سکتا۔

اللہ تبارک و تعالیٰ کا عدم کذب اس کے کمال عالی یعنی سبوحیت و قدّوسیت بلکہ نفس الوہیت سے ناشی کیوں کہ الوہیت اپنی حد ذات میں ہر کمال کی مقتضی اور ہر نقص کی منافی اور ان اشیا کا عدم کذب عیوب و نقائص پر مبنی۔ افسوس ایک گروہ کا سرخیل بنا یہ شخص اتنی سمجھ نہیں رکھتا اس جاہل کو خدا و جماد میں فرق نہ سوجھا۔ پرلے

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۲۴۹/۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

سرے کی سینہ زوری ہے کہ عین کمال کو کمال نقص پر قیاس کرے۔ اور اینٹوں پتھروں کے عیوب و نقائص باری جل مجدہ کے ذمے دھرے۔

اس پر تو ایسی نظیر دینی لازم تھی جس میں عدم کذب باآں کہ کمال سے ناشی ہو تا پھر بھی بحالت عدم امکان مدح نہ سمجھا جاتا۔ اب جو اس امام کا حامی ہو ایسی کوئی نظیر لائے جس سے یہ بات سمجھ میں آئے۔ ﴿فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا وَ لَنْ تَفْعَلُوْا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِیْ وَقُوْدُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۚۖ اُعِدَّتْ لِلْكٰفِرِیْنَ﴾[البقرة: ٢٤] (1)۔ (2)

تازیانہ (۲۷): نظیریں پیش کرنے کے بعد لکھا: "بر بنائے عجز از تکلم بکلام کاذب ہیچ گونہ از صفات مدائح نیست"۔

مگر اپنا کہا خود نہیں سمجھتا کہ ان نظائر میں عدم کذب اگر بر بنائے عجز ہو تو مورث مدح نہیں۔ معلوم ہوا کہ ان نظائر میں تحقّقِ عجز و قصور پر مطلع ہونے کے باوجود اللہ عزوجل کے عدم کذب کو ان سے ملاتا ہے حالاں کہ وہاں عیب و منقصت پر عدم قدرت زنہار عجز نہیں، بلکہ عین کمال و مدحت اور معاذ اللہ داخل قدرت ماننا ہی صریح نقص و مذمت۔

عجز تو جب ہے کہ جانب فاعل قصور و کمی ہو جیسے مذکورہ نظیروں میں کہ گنگ و سنگ اپنے نقصان کے باعث جھوٹ سچ کچھ نہیں بول سکتے نہ یہ کہ جانب قابل نالائقی ہو کہ تعلق قدرت کی قابلیت نہیں رکھتا۔ جس طرح کہ جناب باری عزوجل کا کذب وغیرہ تمام عیوب سے منزہ ہونا اسے ہر گز کوئی مسلم عاقل عجز نہیں گمان کرتا۔ (3)

تازیانہ (۲۸): جہلائے عوام کو اپنے فریب سے گھیرے رکھنے کے لیے ہر قول کفر کے ساتھ ایک دھوکے کی ٹٹی ضرور کھڑی کر دیتا ہے تاکہ وقت آنے پر اس کی آڑ لی جاسکے۔ مگر وہ مولائے سفیہ یہ نہیں جانتا کہ تمھارے کفریات عوام مسلمین کے سامنے طشت از بام ہوئے جا رہے ہیں۔ اغوائے مسلمین کے لیے ان بکواس سے بھری باتوں کے بعد لکھا:

"کذب مذکور آرے منافی حکمت اوست پس ممتنع بالغیر ست"۔

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٩، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.
(2)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٩، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.
(3)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٤٩، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

روافض کے نقش قدم پر چلنا باقی تھا وہ بھی پورا ہو گیا کہ تقیہ سے کام لیا اور کہہ دیا کہ اللہ جھوٹ تو بول سکتا ہے مگر اس کی حکمت کے منافی ہونے کی وجہ سے اس کے لیے ممتنع بالغیر ہے اس لیے بولے گا نہیں۔ اور نظیریں جو دیں تو کھلے عام کہہ دیا کہ کذب الٰہی میں اصلاً امتناع بالغیر کی بو بھی نہیں قطعاً جزماً جائز و قوعی ہے جس کے وقوع میں استحالہ عقلی و شرعی در کنار استبعاد عادی کا بھی نام و نشان نہیں۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے مذکورہ دعویٰ کو دلیل سے مبرہن کیا ہے:

اگر اس کے مذہب میں کذب الٰہی ممکن بالذات و ممتنع بالغیر ہوتا تو نظیریں وہ دیتا جن میں کذب ممتنع بالذات ہو کہ دیکھو جہاں امتناعی ذاتی ہوتا ہے عدم کذب باعث مدح نہیں ہوتا، اور باری عزوجل کے لیے مدح ہے تو اس کے حق میں امتناع ذاتی نہیں ـــ مگر برخلاف اس کے مثالیں وہ دیں جن میں امتناع ذاتی کا پتہ نہیں، مثلاً: جس کا منہ بند کرلیں یا گلا گھونٹ دیں اور اس وجہ سے وہ جھوٹ نہ بول سکے تو ہُر ظاہر کہ بولنے پر یقیناً قادر اگر بالفرض امتناع ہے تو اس عارض کی وجہ سے تو نہ ہوا مگر امتناع بالغیر، امام نجدیہ اسے بھی مانع مدح جان کر باری عزوجل سے صراحۃً سلب کرتا ہے۔ پھر کیوں منافقانہ کہا تھا۔ "ممتنع بالغیر ست" صاف کہا ہوتا "اصلا از امتناع بالغیر ہم بہرہ ندارد" ـــ اے حضرت! دور کیوں جائیے پہلی بسم اللہ اخرس و جماد ہی کی نظیر نہ لیجیے بھلا اخرس تو انسان ہے۔ جماد کے لیے بھی کلام محال شرعی تک نہیں صرف محال عادی ہے کتب حدیث دیکھیے بطور خرق عادت ہزار بار پتھروں جمادوں سے کلام واقع ہوا اور ہزار ہا بار ہو گا قریبِ قیامت آدمی سے اس کا کوڑا باتیں کرے گا جب اہل اسلام یہود عنود کو قتل کریں گے اور وہ پتھروں، درختوں کی آڑ لیں گے، شجر و حجر مسلمان سے کہیں گے۔ اے مسلمان! آ یہ میرے پیچھے یہودی ہے اسی طرح سید عالم ﷺ سے گونگے کا کلام کرنا احادیث میں وارد۔

اللہ عزوجل فرماتا ہے:«وَ قَالُوْا لِجُلُوْدِهِمْ لِمَ شَهِدْتُّمْ عَلَيْنَا ؕ قَالُوْۤا اَنْطَقَنَا اللّٰهُ الَّذِيْۤ اَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ»[فصلت:۲۱]

کافر اپنی کھالوں سے بولے تم نے کیوں ہم پر گواہی دی وہ بولیں ہمیں اس اللہ نے بلوایا جس نے ہر چیز کو گویائی بخشی۔

اگر کلام جماد و اخرس ممتنع بالغیر یا محال شرعی ہوتا، زنہار وقوع کا نام نہ پاتا کہ ہر ممتنع بالغیر کا وقوع اس غیر یعنی ممتنع بالذات کے وقوع کو مستلزم تو وقوع نے ظاہر کر دیا کہ صرف خلاف عادت ہے، جب وقوع کلام ثابت اور ان کے استحالہ کذب پر ہرگز کوئی دلیل عقلی نہ شرعی تو یقیناً اس کے لیے بھی جواز وقوعی جو امتناع بالغیر کا منافی قطعی۔

مولوی استدلال کرتا ہے کہ ایسا عدم کذب مفید مدح نہیں ہوتا اور باری عزوجل میں مدح، یقینی تو وہاں ایسا عدم بھی نہ ہوگا، اتنا تو اس کے کلام کا منطوق صریح ہے، آگے خود دیکھ لیجیے کہ اخرس و جماد میں کیسا عدم تھا جس کو باری عزوجل میں نہیں مانتا، زنہار نہ امتناع عقلی تھا نہ استحالۂ شرعی بلکہ صرف استبعاد عادی تو بالضرور ملاے بے باک اپنے رب میں کذب کو مستبعد بھی نہیں جانتا۔ العظمۃ للہ! اگر لازم قول قول ٹھہرے تو اس سے بڑھ کر کفر جلی اور کیا ہے۔ (۱)

تازیانہ (۲۹): اللہ تعالیٰ و تقدس کے لیے کذب کو ممکن جانا اور پھر یہ اقرار کیا کہ اس کا ارتکاب منافی حکمت ہے اس لیے یہ ممتنع بالغیر ہوا۔ حالاں کہ اس قول سے اس کے کلام کے درمیان تناقض لازم آتا ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ مولوی اسماعیل دہلوی کی عبارت میں تناقض دکھا کر اس کا رد فرما رہے ہیں۔ ملاحظہ فرمائیے:

أقول: منافات حکمت کے سبب کذب کو زبانی ممتنع بالغیر کہنا اس سفیہ کا صریح تناقض ہے، شَے ممتنع بالغیر جب ہو سکتی ہے کہ کسی محال بالذات کی طرف مُنْجَر ہو ورنہ لزومِ ممکن، ممکن کو ناممکن نہیں کرتا، اور انتفاے حکمت اگرچہ ہم اہل سنت کے نزدیک ممتنع بالذات مگر ان حضرات کے دین میں بالیقین ممکن کہ آخر سلب حکمت ایک عیب و منقصت ہے اور وہ تمام عیوب و نقائص کو ممکن مان چکا پھر کس منہ سے کہتا ہے کہ منافات حکمت باعث امتناع بالغیر ہوئی۔ الحمد للہ اہل بدعت کے بارے میں اسی طرح سنت باری تعالیٰ ہے کہ انھیں کے کلام سے انھیں کے کلام پر حجت و الزام قائم فرماتا ہے:

ع منها علی بطلانها لشواهد

سچ کہا ہے: دروغ گورا حافظہ نباشد“۔ (۲)

تازیانہ (۳۰): اب تک تو اس پر بحث چلی تھی کہ امتناع بالغیر محض تقیۃً مانا ہے حقیقۃً اس کا مذہب جواز و قوعی۔ مگر ان کی عبارات پر غور کیا جاتا ہے تو ان کا خدا برسہابرس تک جھوٹا رہا ہے کیوں کہ ان کا ماننا ہے کہ کذب مقدور رب عزوجل ہے اور ظاہر ہے کہ کذب کی مقدوریت صدق کی مقدوریت کو مستلزم تو لازم آیا کہ صدق ممکن الزوال اور پھر خود ہی اقرار کیا ہے کہ برعایت مصلحت صدق کو اختیار فرمایا تو گویا ازل غیر متناہی میں کاذب ہی تھا۔

(۱)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۵۰، ۲۵۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(۲)-فتاویٰ رضویہ، ۶/ ۲۵۰، ۲۵۱، رض اکیڈمی، ممبئی ۳.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان کے اسی فریب کو طشت از بام کیا ہے۔ تحریر فرماتے ہیں:

" سبحٰن اللہ ہم یہ ثابت کر رہے ہیں کہ امام الطائفہ نے امتناع بالغیر محض تقیۃً مانا حقیقۃً اس کا مذہب جوازِ وقوعی ہے، مگر غور کیجیے تو وہاں کچھ اور ہی گل کھلا ہے، امام و ماموم خادم و مخدوم سارا طائفہ ملوم کذب الٰہی کو واقع اور موجود گا رہا ہے، صراحۃً کہتے ہیں کذب مقدور اور بلا شبہہ مقدوریت کذب مقدوریت صدق کو مستلزم "کما دللنا علیه فی الدلیل السادس و العشرین" اور امام الطائفہ نے تو صاف بتادیا کہ برعایت مصلحت صدق اختیار فرمایا، اب کتب عقائد ملاحظہ کیجیے، ہزار در ہزار قاہر تصریحیں ملیں گی کہ جو کچھ باختیار صادر ہو قدیم نہیں، تو لاجرم صدقِ الٰہی حادث ٹھہرا، اور ہر حادث ازل میں معدوم اور ازل کے لیے نہایت نہیں تو بالیقین لازم کہ ازل غیر متناہی میں مولیٰ تعالیٰ سچا نہ رہا ہو اور جب سچا نہ تھا تو معاذ اللہ ضرور جھوٹا تھا دونوں کے درمیان انفصال حقیقی ہونے کی وجہ سے۔

پھر ضلال پشت کا چہرۂ زشت چھپانے کو کیوں کہتے ہو کہ کذب الٰہی ممکن ہے، کیوں نہیں کہتے کہ خدائے موہوم طائفہ ملوم کروروں برس تک جھوٹا رہ چکا ہے، پھر اب بھی اپنی پرانی آن پر آئے تو کیا ہے۔ «تَعٰلٰی عَمَّا یَقُوْلُوْنَ عُلُوًّا كَبِیْرًا» [الاسراء:٤٣]—[1]

تازیانہ (۳۱): ان لوگوں کی بدکلامی و بے لگامیوں کا حال بھی عجیب ہے کہ کہتے سب ہیں مگر پہلے پردے کے پیچھے جب زعم ہوتا ہے کہ ہماری بات کچھ جہلا کی سمجھ میں آنے لگی ہے تو پھوٹ پڑتے ہیں۔ ذرا اسی رسالۂ یکروزی میں عبارت مذکور سے دو سطر اوپر نگاہ کیجیے تو سارا معمہ کھل جاتا ہے۔ ان حضرت سے اعتراض ہوا کہ اگر حضور سید عالم ﷺ کا مثل یعنی تمام اوصاف کمالیہ میں حضور کا شریک من حیث شریک ممکن ہو تو خبر الٰہی کا کذب لازم آئے کہ وہ فرماتا ہے: «وَلٰكِنْ رَّسُوْلَ اللّٰهِ وَخَاتَمَ النَّبِیّٖنَ» [الاحزاب: ٤٠] اور وصف خاتمیت میں شرکت ناممکن۔

حضرت نے اس کا جواب یوں دیا:

" بعد اخبار ممکن ست کہ ایشاں را فراموش گردانیدہ شود پس قول بامکان وجود مثل اصلاً مُنجَر بتکذیب نصے از نصوص نہ گردد وسلب قرآن مجید بعد انزال ممکن ست داخل تحت قدرت الٰہیہ"۔

---

(1)-فتاویٰ رضویہ،٦/٢٥١،رضا اکیڈمی، ممبئی.

کماقال اللہ تعالیٰ:《 وَ لَىِٕنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِیْۤ اَوْحَیْنَاۤ اِلَیْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهٖ عَلَیْنَا وَكِیْلًاۙ 》

[الاسراء:٨٦]

حاصل یہ کہ امکان کذب ماننا تکذیب قرآن کو اسی صورت میں مستلزم کہ آیات قرآن محفوظ بھی رہیں، حالاں کہ ممکن کہ اللہ تعالیٰ قرآن ہی کو فنا کر دے، پھر تکذیب کاہے کی لازم آئے۔

اسماعیل دہلوی کے اس جواب کا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کیسا رد بلیغ کررہے ہیں۔ ذرا ملاحظہ فرمائیے:

"**أقول: ایها المومنون!** دیکھو صاف صریح مان لیا کہ خدا کی بات واقع میں جھوٹی ہو جائے تو ہو جائے اس میں کچھ حرج نہیں، حرج تو اس میں ہے کہ بندے اسے جھوٹا جانیں —— یہ اسی تقدیر پر ہوگا کہ آیات باقی رہیں جن کے ذریعہ سے ہم جان لیں کہ خدا کی فلانی بات جھوٹی ہوئی اور جب قرآن ہی محو ہو گیا پھر جھوٹی پڑی تو کسی کو جھوٹ کی خبر بھی نہ ہوگی، تکذیب کون کرے گا، غرض سارا ڈر اس کا ہے کہ بندوں کے سامنے کہیں جھوٹا نہ پڑے واقع میں جھوٹا ہو جائے تو کیا پروا، 《اِنَّا لِلّٰهِ وَ اِنَّاۤ اِلَیْهِ رٰجِعُوْنَ》 [البقرة:١٥٦].

اے سفیہ ملوم یہ تیرا خدا ے موہوم ہوگا جو بندوں کے طعنہ سے ڈر کر جھوٹ سے بچے اور ان سے چرا چھپا بہلا بھلا کر خوب پیٹ بھر کر بولے۔

ہمارا سچا خدا، بالذات ہر عیب و منقصت سے پاک ہے کہ کذب وغیرہ کسی نقصان کو اس کے سرا پردۂ عزت تک بار ممکن نہیں اور جو افعال اس کے ہیں حاشاوہ ان میں کسی سے نہیں ڈرتا۔

《یَفْعَلُ اللّٰهُ مَا یَشَآءُ》 [ابراهیم:٢٧] ◉ 《یَحْكُمُ مَا یُرِیْدُ》 [المائدة:١] اس کی شان ہے۔

اور 《لَا یُسْــٴَـلُ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یُسْــٴَـلُوْنَ》 [الأنبیاء:٢٣] اس کے جلال عظیم کا بیان ہے۔

《وَ لَهُ الْكِبْرِیَآءُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ》 [الجاثیه:٣٧] ◉ 《سُبْحٰنَهٗ وَ تَعٰلٰى عَمَّا یَصِفُوْنَ》 [الأنعام:١٠٠][1]

تازیانہ (۳۲): ملا دہلوی کا قدیم مسلک ہی یہ ہے کہ ان کا خدا مخلوق سے ڈرتا رہتا ہے۔

"تقویۃ الایمان" میں بحث شفاعت میں لکھتے ہیں:

" آئین بادشاہت کا خیال کر کے بے سبب درگزر نہیں کرتا کہ کہیں لوگوں کے دلوں میں اس آئین کی قدر نہ گھٹ جاوے"۔

(1)–فتاویٰ رضویہ، ٦/٢٥٢، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

سفیہ جہول نے خدا کو بھی دارا و سکندر، ہمایوں واکبر سمجھا ہے کہ اپنی مرضی پوری کرنے کو لوگوں کے لحاظ سے حیلے ڈھونڈتا ہے۔[1]

لہذا اوپر جو کذب کے امکان کے بارے میں کہا کہ کذب پر قادر تو ہے مگر مصلحت حکمت کی وجہ سے اس کا ارتکاب نہیں کرتا وہ وجہ یہی ہو سکتی ہے کہ مخلوق خالق کو کاذب کہے گی۔ جس کا دوسری جگہ اقرار بھی کر چکا ہے۔ جہاں پر اس نے رسول اللہ ﷺ کے امکان نظیر پر بحث کی ہے۔

تازیانہ (۳۳): قولہ: ''سلب قرآن مجید بعد انزال ممکن است''۔

یہ قول تو اس ملاے دہلوی نے آسانی سے کہہ دیا مگر یہ کیا کیا شناعتیں لے کر آیا ہے اس سے وہ مولوی ایک دم بے پروا ہے، ہزاروں سیدھے سادھے لوگوں کا ایمان چشم زدن میں ہوا کر دیا۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس عبارت پر کیا کیا خرابیاں لازم آ رہی ہیں ان کو واضح کیا ہے اور مومنین کی رہائی کا سامان کیا ہے، فرماتے ہیں:

أقول: ''اے طرفہ معجون جملہ بدعات قرآن مجید اللہ عزوجل کی صفت قدیمہ، ازلیہ، ابدیہ، ممتنع الزوال ہے، نہ اس کا وجود اللہ عزوعلا کے ارادہ واختیار وخلق وایجاد سے، نہ اس کا سلب واعدام اللہ تبارک وتعالیٰ کی قدرت میں، ورنہ اپنی ذات کریم کو بھی سلب کر سکے کیوں کہ مقتضاے ذات بے انتفاے ذات منتفی نہیں ہو سکتا''۔

تازیانہ (۳۴): اپنے قول ''سلب قرآن الی آخرہ'' کو مضبوط کرنے کے لیے مولوی اسماعیل دہلوی نے قرآن کی ایک آیت دلیل کے طور پر پیش کی ہے وہ آیت یہ ہے۔

اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: «وَ لَئِنْ شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِيْٓ اَوْحَيْنَآ اِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهٖ عَلَيْنَا وَكِيْلًا ﴿۸۶﴾» [الاسراء:۸٦]

اس آیت مبارکہ سے یہ سمجھ لیا کہ قرآن کا سلب ممکن ہے، حالاں کہ قرآن نے ذاہب کا ذکر کیا اور اس نے مسلوب لیا۔ یہ تو ہوئی ان کی تحریف معنوی ان کی سفاہت سے بھرپور عبارت سے اس آیت کا کوئی تعلق ہے یا نہیں آئیے اعلیٰ حضرت کے قلم سے اس کو ملاحظہ کرتے ہیں:

''ہیہات یہ گمان نہ کرنا کہ سلب سے مراد قلب سے زوال ہے''۔

(۱)-فتاویٰ رضویہ،٦/ ۲۵۲،رضا اکیڈمی،ممبئی ۳.

اوّلاً: جس ضرورت سے اس طرف جائیے وہ حضرت کے بالکل خلاف مذہب کہ یہ شخص صفات باری کو علانیہ مخلوق و اختیاری مانتا ہے، جیسا کہ علم الٰہی و صدق ربانی کے بارے میں اس کی تصریحیں ہم نے اوپر نقل کیں اور بے شک وہ چیز جو مخلوق و مقدور ہے اس کی ذات کا سلب بھی ممکن تو بر خلافِ مسلک قائل، تاویل قول غلط و باطل۔

ثانیاً: پیچھے بدلائل ذکر ہو گیا کہ صدق کو اختیاری ماننے والا قطعاً قرآن کو یقیناً حادث مانتا ہے، اور بے شک ہر حادث قابل فنا پھر اس کے نزدیک فنائے قرآن یقیناً جائز۔

ثالثاً: یہاں بھی حضرت کا مطلب جبھی نکلے گا کہ قرآن مجید فی نفسہ معدوم ہو سکے کہ جب خبر ہی نہ رہی تو کاذب کیا ہو گی، ورنہ مجرد سہو ہو جانا ہرگز منافیِ کذب نہیں ہو سکتا۔ کما لا یخفی فاعرف"۔ ملخّصاً۔[1]

تازیانہ (۳۵): بفرضِ محال اگر سلب قرآن ممکن بھی ہو پھر بھی مولوی اسماعیل دہلوی کا جواب عجاب درست نہیں۔ معترض نے اپنے اعتراض کے اندر لزوم کذب سے استحالہ قائم کیا تھا کہ خبر الٰہی کا کذب لازم آئے گا، لزوم تکذیب سے اس نے استحالہ نہ قائم کیا تھا، اور بلا شبہہ اس تقدیر پر لزوم کذب سے اصلاً مفر نہیں کیوں کہ خبر جب خلاف واقع ہو تو اس کا صفحہ عالم سے معدوم ہو جانا کذب قائل کو مانع نہ ہو گا، مان لیجیے کہ خبر معدوم ہو گئی اس کے بعد اس کا خلاف واقع ہوا تو زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ظہور کذب کا وقت نہ تھا کہ کذب اس وقت اسے عارض ہوتا جس کے لیے وجود در کار تھا، وہ جس وقت موجود تھی اُسی وقت بوجہِ مخالفت واقع کاذب تھی، گو ظہور کذب بعد کو ہو یا کبھی نہ ہو۔

اب انسان ہی میں دیکھیے اس کا کلام جو کہ عرض ہے اور عرض علمائے متکلّمین کے نزدیک صالح بقا نہیں، فوراً موجود ہوتے ہی معدوم ہو جاتا ہے۔ بایں ہمہ جب اس کا خلاف واقع ہوتا ہے، کہتے ہیں۔ فلاں کی بات جھوٹی تھی، غرض اس نفیس جواب ملائے عجاب اور ان دو ہذیان تباہ و خراب کی قدر ان کے مثل مجانین ہی جانتے ہوں گے، یا معاذ اللہ عفو الٰہی بشرط صلاحیت کام نہ فرمائے تو اس کی سچی قدر اس دن کھلے گی۔ «يَوْمَ يَقُوْمُ النَّاسُ لِرَبِّ الْعٰلَمِيْنَ ۝» [المطففين: ٦].

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے ان ہفوات سے بھرے کفریات کو اپنی شرر بار نوک قلم سے رد کیا اور ان کے کلام میں جتنی خرابیاں تھی سب کو واضح فرمایا۔

ملا اسماعیل دہلوی کی اس چند سطری عبارت پر اعلیٰ حضرت نے بالفعل ۳۵ر کوڑے برسائے اور اگر بنظر عمیق دیکھا جائے تو پانچ ہذیان دوم کے رد میں نظر آجائیں گے۔ کل ملا کر چالیس ہو گئے۔

---

(1)-فتاویٰ رضویہ، ٦/ ٢٥٢، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

کیا مناسبت ہے کہ اس مولوی نے ابلیس کی غلامی اختیار کرتے ہوئے ذات باری پر کذب و عیوب کا بہتان وافترار کھا اور شرع میں افترا کی سزا ۸۰ر کوڑے ہیں مگر غلام کے حق میں آدھی حد، «فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ ؕ»[النسآء: ۲۵] تو چالیس کوڑے نہایت بجا واقع ہوئے۔

.....⦿⦿⦿.....

امام احمد رضا قدس سرہٗ کے علمی کمالات و محاسن فتاویٰ رضویہ جلد ششم سے پیش کرنے کے سلسلے میں یہ ایک طالب علمانہ کاوش تھی جو مختلف عنوانات کے تحت ہدیۂ ناظرین ہوئی، مزید کوشش ہو تو اور بھی جواہر آب دار جلوہ نما ہو سکتے ہیں۔

محمد ذوالفقار مصباحی
متعلم درجۂ تحقیق فی الفقہ
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور
سنہ ۰۹-۲۰۰۸ء

معارف جلد ہفتم

از

مولانا محمد رضا مصباحی

نیپال

عنوانات

مشکلات و مبہمات کی توضیح

پیچیدہ مقامات کی توضیح و تشریح اور مشکلات و مبہمات کی تنقیح و تبیین یہ کام کتنا اہم، دقت نظر اور وسعت مطالعہ کا متقاضی ہے وہ اہل فہم پر مخفی نہیں، امام احمد رضا قدس سرہ نے اس مشقت خیز امر کو کمال مہارت کے ساتھ سر فرمایا ہے۔ فقہاے سلف کے کلام میں جہاں خفا وابہام رہ گیا تھا انھوں نے اس کو روشن فرمایا اور جن دقیق نکات کی طرف صراحۃً ان کی توجہ نہیں ہو سکی تھی ان کی طرف لطیف اشارہ بھی فرمایا، اس ضمن میں بے شمار مثالیں آپ کے فتاوی میں موجود ہیں۔ یہاں پر چند شواہد فتاوی رضویہ جلد ہفتم سے نذر قارئین ہیں۔

﴿۱﴾

بحرالرائق کتاب البیوع میں ہے: "البیع المنھی عنه ثلٰثة باطل وفاسد و مکروہ تحریما".
وہ بیع جس سے منع کیا گیا ہے تین ہیں، باطل، فاسد، اور مکروہ تحریمی۔

اس پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں: والمرادصورة البیع الحاصلة من بعت و اشتریت اعم من ان یتحقق معناہ الشرعی أولا. بیع ممنوع سے مرادصورت بیع ہے جو بِعتُ واِشتریت کے صیغوں سے حاصل ہوتی ہے عام ازیں کہ اس کا معنی شرعی متحقق ہو یا نہ ہو، اس لیے کہ باطل سرے سے بیع ہی نہیں بیع ممنوع ہونا تو بعد کی چیز ہے اور یہ بات مسلّم ہے کہ نہی شے کی مشروعیت کو ثابت کرتی ہے اسی توجیہ کی بنیاد پر فقہاے کرام نے بیع کی تین قسمیں فرمائیں: باطل، فاسد، صحیح، اگر یہ بیع صوری کی تقسیم نہیں ہے تو اس میں کھلا ہوا تسامح ہے۔ (۱)

اس مقام پر اعلیٰ حضرت کی نکتہ سنجی اور ژرف نگاہی ملاحظہ کیجیے کہ مختصر سی عبارت میں کتنے بڑے اعتراض کا حل پیش فرما دیا اور صاحب بحر کے کلام میں ایسی نفیس اور دل پذیر توجیہ فرمائی کہ ابہام و خفا جاتا رہا۔

﴿۲﴾

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے بیع باطل کی تعریف یہ فرمائی "وہ بیع جس کے نفس عقد یا محل میں خلل ہو"

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج: ۷، ص: ۲۷۔

خللِ عقد جیسے مجنون کی بیع و شرا کہ اس کا قول شرعًا لا قول کے درجہ میں ہے، اور خللِ محل جیسے مردار کی بیع کہ مردار مال ہی نہیں تو محل عقد بھی نہیں۔

اس کے بعد صاحب در مختار کا ایک قول نقل فرمایا:" كل ماأحدث خللافی ركن البيع فهو مبطل "ہر وہ چیز جو رکن بیع میں خلل انداز ہو وہ بیع کو باطل کرنے والی ہے۔

اس پر علامہ شامی علیہ الرحمہ نے رد المحتار میں فرمایا " هو الإيجاب والقبول بأن كان من مجنون أوصبى لا يعقل فكان عليه أن يزيد أو فى محله أعنى المبيع فان الخلل فيه مبطل بأن كان المبيع ميتة أو حرا أو خمرا كما فى البدائع". رکن بیع وہ ایجاب و قبول ہے۔ اس میں خلل اس طور پر کہ وہ پاگل یا ناسمجھ بچہ کی طرف سے صادر ہوں صاحب در مختار پر یہ ضروری تھا کہ او في محله کا بھی اضافہ کرتے یعنی محل (بیع) میں خلل بھی مبطل بیع ہے بایں طور کہ مردار، آزاد یا شراب کی بیع ہو جیسا کہ بدائع میں ہے۔

صاحب در مختار نے صرف اتنا کہنے پر اکتفا کیا کہ رکن بیع میں جو مخل ہو وہ مبطل بیع ہے اس پر علامہ شامی نے یہ گرفت فرمائی کہ علامہ علاء الدین کو اتنا اور کہنا چاہیے تھا کہ جو چیز محل بیع میں خلل انداز ہو مثلاً مردار یا آزاد یا شراب کو مبیع بنائیں تو یہ بھی مبطل بیع ہے کہ اول الذکر دونوں بالاتفاق مال نہیں ہیں اس لیے کہ مال کے لیے ضروری ہے کہ وہ قیمت والا ہو لوگ اس کی طرف رغبت کریں اور ضرورت کے وقت اس کا اٹھا رکھنا ممکن ہو اور یہاں یہ ساری باتیں مفقود ہیں اور ثانی الذکر مسلمانوں کے یہاں مال نہیں علامہ شامی کے اس کلام پر امام احمد رضا قدس سرہٗ کی جولانی فکر، وسعت نظر اور قلم کی عقدہ کشائی ملاحظہ فرمائیں۔ لکھتے ہیں:

أقول: الإيجاب حدث لابدله من محل كالضرب لاوجودله بدون مضروب فإذاانعدم المحل بتطرق الخلل وجب انعدام الركنين لانعدام مايتعلقان به ألاترى أن من قال: بعتك نجوم السماء وأمواج الهواء وأشعة الضياء وقال الآخر: اشتريت لم يفهم هذا إيجابا ولا قبولا فى الشرع الخ.

میں کہتا ہوں: ایجاب حدث ہے، جس کے وجود کے لیے محل کا موجود ہونا ضروری ہے، جیسا کہ ضرب کا وجود بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا، چناں چہ جب خلل کے راہ پانے کی وجہ سے محل معدوم ہو جائے تو دونوں رکنوں (ایجاب و قبول) کا معدوم ہونا واجب ہے اس سبب سے کہ جو ان کا متعلق ہے وہ معدوم ہے، کیا آپ نہیں دیکھتے کہ جس شخص نے کہا میں نے تم سے آسمان کے تاروں، ہوا کی موجوں اور روشنی کی شعاعوں کو بیچا اور دوسرے نے کہا میں نے خریدا تو اس کو شرعا ایجاب و قبول نہیں سمجھا جاتا اسی طرح قائل کا کہنا: میں نے تجھ سے اس آزاد کی بیع کی اور اس خون کو خریدا کیوں کہ مالیت کے منعدم ہونے کے بعد کوئی فرق نہیں، خلاصہ یہ کی محل میں خلل رکن میں خلل کو

واجب کرتا ہے، تو گویا خللِ رکن کے ذکر میں خلل محل بھی معنیً مذکور ہوا، ہاں! اگر صاحب در مختار محل کا بھی ذکر کر دیتے تو زیادہ ظاہر اور واضح ہوتا۔[1]

یہاں امام احمد رضا قدس سرہٗ نے اس نکتہ کی جانب نظر فرمائی کہ ایجاب ہو یا قبول یہ امر حادث ہیں اور حادث کے لیے کسی محل کا ہونا ضروری ہے، جس طرح ضرب، تنہا اس کا وجود بغیر مضروب کے نہیں ہو سکتا یوں ہی ایجاب کا وجود بھی بغیر محل کے نہیں ہو سکتا اور خلل کی وجہ سے جب محل معدوم ہو تو دونوں رکن بھی لا محالہ معدوم ہوں گے، اس کو یوں سمجھیں کہ کسی شخص نے کہا میں نے تجھ سے آسمان کے تاروں، ہوا کی موجوں، اور روشنی کی شعاعوں کی بیع کی اور دوسرے نے قبول کرتے ہوئے کہا: میں نے خریدا، تو شرعا ایجاب کا تحقق ہوا نہ قبول کا اس کی وجہ یہ ہے کہ محل عقد میں خلل واقع ہوا ہے، کہ ہوا کی موج، آسمان کے ستارے، اور روشنی کی شعاعیں مال کے قبیل سے ہیں ہی نہیں جب کہ بیع کے لیے ضروری ہے کہ وہ مال متقوم ہو جب محل کا وجود نہیں ہوا تو ایجاب و قبول کا بھی وجود نہیں ہوا، اس سے یہ سمجھ میں آیا کہ محل میں خلل رکن میں خلل کا موجب ہے، تو جب رکن بیع میں خلل کا ذکر ہو گیا تو اس کے تحت ہر خلل آگیا خواہ وہ خلل رکن میں براہ راست ہو یا بالواسطہ، جیسے محل میں خلل کی وجہ سے رکن میں بھی خلل آگیا، تو گویا صاحب در مختار کے کلام میں معنوی طور پر محل بیع میں خلل کا ذکر بھی موجود ہے، ہاں! اگر خللِ محل کا ذکر بھی کر دیا جاتا تو اور واضح ہو جاتا۔

اس سے آپ کی دقت نظر بخوبی عیاں ہوتی ہے۔

﴿۳﴾

بحر الرائق وغیرہ میں ہے کہ مال کی چار قسمیں ہیں:

اول: وہ کہ ہر حال میں ثمن ہی رہتا ہے، یہ سونا چاندی ہیں۔ خواہ ان کے عوض کوئی شے بیچی جائے یا ان کو کسی چیز کے عوض بیچا جائے، اہل عرف اسے ثمن کہیں یا نہ کہیں، مثلاً: سونے اور چاندی سے برتن بنا لیے گئے اور اس میں جو صناعی اور کڑھائی ہوئی اس کی وجہ سے وہ ثمن خالص نہ رہ گئے اس کے باوجود اس کی بیع، شرعاً بیعِ صرف ہی ٹھہرے گی یعنی ثمن سے ثمن کو بیچنا۔[2]

دوم: وہ مال جو ہر حال میں مبیع ہے جیسے: کپڑے اور چوپائے۔

اس قسم دوم پر علامہ طحطاوی کی طرف سے یہ ایراد قائم ہوا، کہ بیع مقایضہ (جس میں متاع کو متاع کے بدلے بیچا جاتا ہے) اس میں دونوں متاع من وجہ ثمن ہیں۔ مثلاً: ہم نے کپڑے کو کپڑے کے بدلے میں بیچا تو یہ بیع مقایضہ

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۲۸

(۲) فتاوی رضویہ، ج:۷ ص:۱۳۲، (رسالہ کفل الفقیہ الفاهم فی احکام قرطاس الدراهم)

ہوئی اور کپڑا من وجہٍ سامان ہے اور من وجہٍ ثمن بھی تو آپ کا یہ کہنا کہ کپڑے اور چوپائے ہر حال میں مبیع ہی ہوتے ہیں یہ صحیح نہیں۔

علامہ شامی کی توجیہ: علامہ شامی نے بحر کے دفاع میں قسم دوم کی توجیہ یہ فرمائی:

وہ مال جو ہر حال میں مبیع ہو مثلاً: کپڑا اور چوپایہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ان کے عوض میں کوئی چیز بیچی جائے اور ان کا مبادلہ کسی شَے سے ہو تو وہ کبھی ذمہ پر دین ہو کر لازم نہیں ہوں گے، اور ثمن ہونے کے یہی معنی ہیں کہ ذمہ پر دین ہو کر لازم ہو، اور بیع مقایضہ میں دونوں متاعوں میں سے کوئی بھی ذمہ میں دین ہو کر لازم نہیں ہوتے لہٰذا وہ مبیع ہی رہے ثمن نہ ہوئے۔

اس پر اعلیٰ حضرت کا اعتراض: علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی مذکورہ توجیہ پر اعلیٰ حضرت یہ نقض وارد فرماتے ہیں:

أقول: وفيه أن المصوغ من الحجرين أيضا لا يثبت دينا في الذمة بل يتعين في العقود كما تقدم من البحرفإن سلم هٰذا ورد النقض على ذلك فليتا مل.اهـ.[1]

اس ایراد کی توضیح یہ ہے: آپ کا یہ کہنا کہ ثمن ہونے کا معنی ہی یہی ہے کہ ذمہ پر دین کے طور پر لازم ہو اور جو ذمہ میں لازم نہ ہو وہ ثمن نہیں، صحیح نہیں، کیوں کہ چاندی اور سونے کی گڑھی ہوئی چیزیں مثلاً: برتن یا گہنا وغیرہ، یہ بھی ذمہ پر دین نہیں ہوتے بلکہ عقد میں متعیّن ہو جاتے ہیں، جیسا کہ بحر الرائق کے حوالے سے گزرا، حالاں کہ یہ بالاتفاق ثمن ہیں یہ الگ بات ہے کہ خالص ثمن نہیں رہے، جیسا کہ ابھی بحر کے حوالے سے بیان کیا گیا، پس اگر آپ کی یہ توجیہ قبول کر لی جائے تو خود بحر پر نقض وارد ہو جائے گا، پس چاہیے کہ بحر کی عبارت کی کوئی ایسی توجیہ پیش کی جائے جو ان ایرادات سے خالی ہو۔

اب خود اعلیٰ حضرت، علامہ طحطاوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے سابق ایراد کا جواب دے رہے ہیں؛

والأظهر عندي الجواب بأن كل سلعة في المقايضةمبيع أيضا ولايمكن أن تصير ثمنا محضا وإن كان لها وجهة إلى الثمنية من حيث إن البيع لايقوم إلا بالبدلين بخلاف القسم الآتي فإنه تارة يصير ثمنا بحتا وأخرى مبيعا خالصا فمعنى القسمين أنه لاينفك عنه كونه ثمنا أوكونه مبيعابشيء من الأحوال وإن اعتراه وجهة أخرى ايضا في بعض الحال.اهـ.[2]

اور میرے نزدیک صاف جواب یہ ہے کہ بیع مقایضہ میں ہر شَے مبیع ہے اور ثمن خالص نہیں ہو سکتی اگر چہ

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۱۳۳

(۲) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۱۳۳، مطبوعہ رضا اکیڈمی ممبئی

اس کا ایک رخ ثمنیت کی طرف بھی سہی، اس لیے کہ بیع بغیر ثمن و مبیع دونوں کے نہیں ہو سکتی بخلاف قسم آئندہ کے کہ وہ کبھی خالص ثمن ہوتی ہے اور کبھی خالص مبیع، تو ان دونوں قسموں کے یہ معنی ہیں کہ اس کا ثمن یا مبیع ہونا کسی حال اس سے جدا نہ ہو، اگرچہ بعض اوقات اسے دوسرا رخ بھی عارض ہو۔

ماقبل میں گزرا کہ علامہ طحطاوی نے صاحب بحر پر بیع مقایضہ کے ذریعے اعتراض کیا تھا کہ اس میں دونوں متاع من وجہ ثمن ہیں، اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: بیع مقایضہ میں ہر شَے مبیع بھی ہے اور من وجہ ثمن بھی جیسا کہ طحطاوی نے فرمایا: خالص ثمن نہیں ہے اگرچہ اس کا ایک رخ ثمنیت کی طرف بھی ہے اس لیے کہ بیع بغیر مبیع و ثمن کے منعقد ہی نہیں ہو سکتی، اگر دونوں متاعوں کو مبیع ہی تسلیم کر لیا جائے ثمن کو چھوڑ کر تو بھی صحیح نہیں۔

تو صاحب بحر کے کلام میں دونوں قسموں کا مطلب یہ ہوا، کہ اس کا ثمن یا مبیع ہونا کسی حال میں اس سے جدا نہ ہو یعنی سونا چاندی سے ثمنیت کبھی ختم نہیں ہو سکتی اگرچہ بعض اوقات کسی صنعت کی وجہ سے مبیع بھی بن جاتے ہیں، اسی طرح کپڑے اور چوپایے سے مبیع ہونا کسی حال میں جدا نہیں ہوتا اگرچہ من وجہٍ ثمنیت بھی عارض ہو جائے۔

مذکورہ بالا توضیحات سے اعلیٰ حضرت کی فقہی بصیرت، ژرف نگاہی، دقت نظری اور اعلیٰ دماغی کا پتا چلتا ہے، کہ بحر کی عبارت کی ایسی نفیس اور دل پذیر توجیہ آپ نے فرمائی کہ علامہ طحطاوی کا اعتراض بھی دفع ہو گیا اور علامہ شامی کی توجیہ میں جو نقص تھا وہ بھی نہ رہا۔

صاحب تنویر الابصار پر تطفل:

اعلیٰ حضرت نے مال کی قسم سوم یہ بیان فرمائی: الثالث مالوَصْفٍ فی ذاته ثمن تارة ومبيع اخرى.

وہ جن کی ذات میں کوئی ایسا وصف ہے جس کے سبب کبھی ثمن اور کبھی مبیع ہوتے ہیں، صاحب تنویر نے مال کی قسم سوم یہ بیان فرمائی تھی،: کہ ایک جہت سے ثمن ہو اور ایک جہت سے مبیع، اس پر اعلیٰ حضرت نے یہ فرمایا:

ولا أقول كقول التنوير :ثمن من وجه، مبيع من وجه ليعود حديث المقايضة أقول وانمازدت "لوصفٍ فی ذاته" احترازاً عن القسم الرابع فإنه أيضا يصير مرة ثمنا و أخرى لا، لالو صف فی ذاته بل للاصطلاح وعدمه.[1]

صاحب تنویر نے یہ کہا تھا کہ ایک جہت سے ثمن ہو اور ایک جہت سے مبیع میں ایسا نہیں کہوں گا کہ مقایضہ والی بات پلٹ پڑے، اور میں نے یہ قید کہ اس کی ذات میں کوئی ایسا وصف ہو اس لیے بڑھا دی کہ چوتھی قسم خارج ہو جائے کیوں کہ وہ بھی تو کبھی ثمن ہوتی ہے، اور کبھی نہیں، لیکن اپنے کسی وصف کی بنیاد پر نہیں بلکہ اصطلاح و عدم اصطلاح کی بنیاد پر۔

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۱۳۴، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی

مختلف اقوال میں ترجیح

مختلف اقوال میں ترجیح بڑا اہم کام ہے، جسے اجلۂ فقہا نے اپنی فقاہت اور وسعت علم کے سہارے بڑی عالی ہمتی سے انجام دیا، لیکن جہاں ان سے کوئی ترجیح منقول نہ ہو، یا جہاں مختلف تصحیح و ترجیح منقول ہوں، وہاں یہ کام اور زیادہ مشکل ہو جاتا ہے، مگر یہاں بھی اعلیٰ حضرت کا قلم حق رقم اور دقت نظر لائق خراج تحسین ہے کہ اس دشوار ترین مرحلے کو بھی کامیابی کے ساتھ سر فرمایا ہے۔

ذیل کی سطور میں اس ضمن میں چند شواہد نذر قارئین ہیں:

﴿۱﴾

باب بیع میں اس کے ارکان، ایجاب و قبول ہیں لیکن باب ہبہ میں صرف "ایجاب" بالاتفاق اس کا رکن ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا ایجاب ہی کی طرح قبول بھی ہبہ کا رکن ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلے میں فقہائے کرام کی آرا ایک دوسرے سے مختلف ہیں بعض حضرات نے قبول کو بھی مثل ایجاب ہبہ کا رکن قرار دیا ہے، اور بعض نے اس کی نفی کی ہے۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ رقم طراز ہیں:

ہمارے مشایخِ مذہب رحمہم اللہ تعالیٰ کو اختلاف ہے کہ قبول بھی مثل ایجاب، رکن ہبہ ہے یا نہیں؟

مشی علی الأول فی الکافی والکفایة والتنویر والدر و هبة الهداية وقال الاتقانی: إنه قول الإمام علاؤالدین فی تحفة الفقهاء ومشی علی الثانی فی الحصر والمختلف والنهاية والدراية والعناية والعینی و عامة الشروح قال الاتقانی : إنه قول الإمام شیخ الإسلام خواهر زاده فی مبسوطه وبه جزم فی كتاب الأيمان من الهداية والکرمانی والتاویلات.ومحیط السرخسی.اهـ.[1]

کافی، کفایہ، تنویر الابصار، در مختار اور ہدایہ کے باب الہبہ میں قول اول کو اختیار فرمایا ہے، اتقانی نے کہا

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۴۳۵

تحفۃ الفقہا میں امام علاء الدین کا یہی قول ہے۔

اور حصر، مختلف، نہایہ، درایہ، عنایہ، عینی، اور عامۂ شروح میں قول ثانی کو اختیار فرمایا ہے، اتقانی نے کہا: شیخ الاسلام خواہر زادہ نے اپنی مبسوط میں یہی قول کیا ہے، اور اسی پر ہدایہ کی کتاب الایمان، کرمانی، تاویلات اور محیط سرخسی میں جزم کیا گیا ہے۔

مذکورہ بالا عبارات سے دو طرح کے قول سامنے آئے بعض فقہا نے قبول کو رکن قرار دیا اور بعض نے اس کی نفی کی، لیکن بات اب بھی واضح نہیں ہوتی کہ اس میں راجح مفتی بہ کون سا قول ہے؟ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے اس مشکل امر کو نہایت آسانی سے حل فرمایا ہے اور دلائل و براہین کی روشنی میں نہایت ہی دقت نظری سے یہ ثابت فرمایا ہے کہ راجح و معتمد اور مفتی بہ قول ثانی ہے، اور اصول بھی اس کا مقتضی ہے۔

ہم ان کے دلائل و براہین کا خلاصہ اپنے الفاظ میں سپرد قلم کر رہے ہیں:

اعلیٰ حضرت کا موقف یہ ہے کہ قبول رکن نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ثبوت ملک کی شرط ہے، رہا واہب کے اذن سے مجلس میں قبضہ تو یہ بھی قبول نہیں بن سکتا بلکہ قبول کا قائم مقام ہو جائے گا اور تحقیق یہ ہے کہ قبضہ بھی بذات خود ثبوت ملک کی شرط ہی ہے۔

پہلی دلیل: امام ملک العلما ابو بکر بن مسعود کاشانی بدائع میں تصریح فرماتے ہیں:

قبول کا رکن ہونا امام زفر کا قول اور قیاس ہے، استحسان عدم رکنیت ہے، اور یہ معلوم ہے کہ چند مسائل کو چھوڑ کر سب میں عمل ہمیشہ استحسان پر ہے اور مسئلۂ مذکورہ ان مسائل سے نہیں لہٰذا بطور استحسان یہ ثابت ہوا کہ قبول رکن نہیں۔

دوسری دلیل: فتاوی قاضی خان اور حاوی الفتاوی میں یہ مسئلہ مذکور ہے کہ موہوب لہ کا قبضہ مجلس ہبہ کے بعد جب کہ یہ قبضہ واہب کی اجازت سے ہو مثبت ملک ہے، اگرچہ موہوب لہ نے یہ نہیں کہا کہ میں نے قبول کیا، اور امام قاضی خان اور صاحب حاوی الفتاویٰ نے صراحۃً فرمایا: "بہ نأخذ" ہم اسی کو اختیار کرتے ہیں، یہ لفظ اعاظمِ الفاظِ افتا سے ہے، جیسا کہ درر وغیرہا میں ہے۔

تیسری دلیل: قبضہ اگرچہ قائم مقام قبول ہے مگر قبول رکن ہوتا تو ماورائے مجلس پر موقوف نہ رہ سکتا۔[1]

اس تیسری دلیل کا مطلب یہ ہے کہ شئ موہوب پر موہوب لہ نے اس وقت قبضہ کیا جب مجلس ہبہ برخاست ہو چکی تھی اور یہ قبضہ باذن واہب تھا تو قاضی خان اور صاحب حاوی الفتاوی جیسے محقق فرماتے ہیں: کہ اس طرح سے

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۴۳۶ مطبوعہ، رضا اکیڈمی

ملکیت ثابت ہوگئی، اگرچہ موہوب لہ نے قبول کردم کا لفظ نہ کہا ہو اور اگر قبول رکن ہوتا تو مجلس ہبہ کے ماسوا پر موقوف نہ رہتا، اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

لأن الايجاب لفظ ، واللفظ عرض والعرض لايبقىٰ زمانين فلا يمكن ارتباط القبول به إلا إذا تحقق فى مجلسه لأن الشرع جعل المجلس جامع الكلمات.اھ۔[1]

قبول کے عدم رکنیت پر یہ دلیل بہت ہی قوی ہے جو اعلیٰ احضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ارشاد فرمائی۔

اس لیے کہ ایجاب ایک لفظ ہے اور لفظ عرض ہے اور عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا تو ایجاب سے قبول کا ربط نہیں ہوا، اس لیے کہ قبول تو دوسرے زمانے میں متحقق ہے پھر ذہن میں ایک سوال ابھرا کہ ٹھیک ہے عرض دو زمانوں میں باقی نہیں رہتا لیکن مجلس ہبہ میں بھی تو ایجاب و قبول کا ایک زمانے میں پایا جانا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ ایجاب کا زمانہ کچھ اور ہوگا اور قبول کا کچھ اور۔ تو اس کا جواب اس طور پر دیا کہ شرع نے مجلس کو جامع کلمات متعدّدہ بنادیا ہے اس لیے دونوں ایک ہی زمانے میں پائے گئے۔ یعنی جب ایک مجلس میں ایجاب اور قبول دونوں پالیے گئے تو شرعاً دونوں ایک زمانے میں مانے گئے۔

ایک نظیر پیش فرماکر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ مزید اس مسئلے کو منقح فرمارہے ہیں، ملاحظہ کریں:

خود ہدایہ و در مختار وغیرہ عامہ کتب میں تصریح فرمائی کہ اگر زید نے قسم کھائی "ہبہ نہ کروں گا" پھر عمرو سے کہا یہ شَے میں نے تجھے ہبہ کی اور عمرو نے ہبہ قبول نہ کیا قسم ٹوٹ گئی، کہ ہبہ صرف اس کے ایجاب سے متحقق ہوگیا، اگرچہ عمرو نے قبول نہ کیا۔

اور قسم کھائی کی نہ بیچے گا پھر عمرو سے کہا میں نے یہ شَے تیرے ہاتھوں بیچی اور عمرو نے قبول نہ کیا قسم نہ ٹوٹی کہ بیع بے ایجاب و قبول دونوں کے متحقق نہ ہوگی تو بے قبول مشتری بیچنا صادق نہ آیا، یہ چوتھی وجہ اس قول کی ترجیح کی ہے کہ عام کتب معتمدہ حتی کہ ان میں بھی جو رکنیت کی تصریح کرتی تھیں یہ مسئلہ یوں ہی مسطور ہے، جس سے عدم رکنیت روشن و منصور ہے۔[2]

امام احمد رضا قدس سرہ نے دو نظیریں پیش فرمائیں، پہلی نظیر سے یہ ثابت ہوا کہ اگر قبول رکن ہوتا تو زید کی قسم نہیں ٹوٹتی حالاں کہ ٹوٹ گئی، اور دوسری نظیر سے معلوم ہوا کہ زید کی قسم نہیں ٹوٹی اس لیے کہ قبول پایا ہی نہیں گیا جو کہ بیع کا رکن ہوتا ہے اس سے اعلیٰ حضرت کے کمال فقاہت اور تبحر علمی کا اندازہ ہوتا ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۴۳۶ مطبوعہ، رضا اکیڈمی

(۲) فتاویٰ رضویہ، ج:۷، ص:۴۳۶ مطبوعہ، رضا اکیڈمی

﴿۲﴾

سونے اور چاندی جو پیدائشی طور پر ثمنیت کے لیے وضع کیے گئے ہیں ان کی بیع صَرف کہلاتی ہے جب سونے کو چاندی یا چاندی کو سونے کے عوض بیچا جائے یا سونے کو سونے، چاندی کو چاندی سے بیچا جائے، تو یہ بیع صَرف ہے اور اس کی شرط یہ ہے کہ دونوں جانب قبضہ ضروری ہے اگر کسی جانب ادھار رہا تو یہ بیع صحیح نہیں ہوگی اور جو چیز خلقی طور پر ثمن نہیں ہے بلکہ اصطلاح ناس اور رواج کی بنیاد پر اسے ثمن کا حکم دے دیا گیا مثلاً: پیسہ اور کرنسی نوٹ، اگر ان میں سے کسی کو درہموں یا دیناروں کے عوض بیچا گیا تو کیا تقابض یعنی طرفین کا قبض بالید ہونا شرط ہوگا یا نہیں، اس بارے میں فقہا کی دو رائیں ہیں:

اکثر فقہا کا مذہب یہ ہے کہ پیسے کی بیع دراہم و دنانیر کے ساتھ صَرف نہیں پھر تقابض کی حاجت بھی نہیں، یہ بات انھوں نے فلوس کی اصل خلقت پر نظر رکھنے کے بعد کہی، امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مبسوط میں اسی پر نص فرمایا، محیط، حاوی، بزازیہ، بحر الرائق، نہر الفائق، فتاوی حانوتی، تنویر الابصار، در مختار، ہندیہ وغیرہا متون مذہب اور ان کی شروح وفتاویٰ میں اسی پر اعتماد فرمایا اور یہی مفاد ہے امام اسبیجابی کے کلام کا۔

اور دوسرے طبقہ کے فقہا جنھوں نے اصطلاحی ثمن ہونے کا لحاظ کیا انھوں نے جانبین کے قبضہ کو شرط ٹھہرایا، علامہ قاری الہدایہ کا فتوی اسی پر ہے، حضرت عمر بن نجیم حنفی نے ان کے اس فتوی کی تاویل اس طور پر کی کہ اس سے اختلاف رفع ہوجاتا ہے، اور علامہ شامی نے یہ کہ کر ان سے اختلاف کیا کہ علامہ قاری الہدایہ کا قول اس معنی پر محمول کیا جائے گا جس پر جامع صغیر میں امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا کلام دلالت کرتا ہے، اور وہ کلام یہ ہے کہ تقابضِ جانبین شرط ہے، ان تمام باتوں کی تفصیل رد المحتار میں ہے۔

مذکورہ بالا تحریر سے دو باتیں سامنے آئیں اول بیع الفلوس بالدراہم میں فقہاے کرام کا اختلاف ہے، کہ تقابض شرط ہے یا قبضہ من احد الجانبین کافی ہے دوم یہ کہ علامہ قاری الہدایہ کے فتوی کو علامہ شامی نے امام محمد کے اس کلام پر محمول فرمایا جس کی دلالت اس پر ہو رہی ہے کہ جانبین سے قبضہ شرط ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے اس میلان پر اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ نے ادب کے پیرایے میں شدید گرفت فرمائی ہے اور اس میں یہ ارشاد فرمایا ہے کہ جامع صغیر جو امام محمد کی کتاب ہے میں نے اس کی طرف مراجعت کی تو اس میں کوئی ایسی عبارت نہیں ملی جس سے تقابض کا شرط ہونا مستفاد ہوتا ہو، فرمایا:

قال العبد الضعيف غفرالله له: وماجنح إليه الفاضل الشامى سيدى محمد بن أمين الدين أفندى ابن عابدين رحمة الله تعالىٰ عليه من دلالة كلام الجامع الصغير على ذٰلك الاشتراط فقد تبع فيه صاحب البحروالعلامة زين الدين عول على ما

وقع فی الذخیرة كما هو مذكور فی الحاشیة الشامیة ، ولكن لی فیه تامل بعد، فإنی راجعت الجامع فوجدت نصه هكذا عن محمد عن یعقوب عن أبی حنیفة رضی الله تعالىٰ عنهم: رجل باع رطلین من شحم البطن برطل من ألیة أو باع رطلین من اللحم برطل من شحم البطن أو بیضة ببیضتین أو جوزة بجوزتین أو فلسا بفلسین أوتمرا بتمرتین یدا بید بأعیانهما یجوز وهو قول أبی یوسف رحمه الله وقال محمد رحمه الله لایجوز فلس بفلسین ویجوز تمرة بتمرتین انتهی كلامه الشریف.[1]

ترجمہ: بندۂ ضعیف غفرلہ کہتا ہے علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ جس طرف مائل ہوئے یعنی یہ کہ جامع صغیر کا کلام اس شرط پر دلالت کر رہا ہے اس میں انھوں نے صاحب بحر کی پیروی کی ہے اور علامہ زین الدین نے اس پر اعتماد کیا جو ذخیرہ میں ہے جیسا کہ حاشیہ شامی میں مذکور ہے لیکن مجھے اس میں ابھی بھی تامل ہے میں نے جامع صغیر کی طرف رجوع کیا تو اس کے نص کو یوں پایا، امام محمد نے امام ابو یوسف سے انھوں نے امام اعظم سے روایت کیا، رضی اللہ تعالیٰ عنہم، ایک شخص نے دو رطل پیٹ کی چربی ایک رطل سُرین کی چربی کے عوض، یا دو رطل گوشت ایک رطل پیٹ کی چربی کے عوض بیچا، یا ایک انڈا دو انڈوں کے عوض، یا ایک اخروٹ دو اخروٹ کے عوض، یا ایک پیسہ دو پیسوں کے عوض یا ایک کھجور، دو کھجوروں کے بدلے فروخت کیا تو جائز ہے جب کہ ان چیزوں کا لین دین دست بدست، تعیین کے ساتھ ہو۔ انتہی

یہاں تک اصل عبارت کا ترجمہ تھا اس کے بعد اس عبارت سے حضرت علامہ شامی نے تقابض پر کیسے استدلال فرمایا اس کو ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول اس عبارت میں محل استنباط آپ کا قول "یدًا بیدٍ" ہے، جس کا مفہوم علامہ شامی نے دست بدست اور تقابض جانبین لیا ہے، علامہ شامی کے مذکورہ استدلالوں پر امام احمد رضا قدس سرہ نے جو بصیرت افروز کلام فرمایا ہے وہ یقیناً دل کی آنکھوں سے پڑھنے کے لائق ہے، ہم اس کا حاصل ذیل کی سطور میں نذر قارئین کرتے ہیں۔

لیکن فقہی مہارت رکھنے والا یہ جانتا ہے کہ یداً بید کا لفظ تقابض بالبراجم کے بارے میں نص صریح نہیں، یعنی صراحتاً اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ انگلی کے پوروں کے ساتھ قبضہ کرنا ضروری ہے، بلکہ یداً بید سے عینیت مراد ہے کہ لین دین کی وہ اشیا معین ہوں، کیا نہیں دیکھتے کہ ہمارے علمائے کرام نے حدیث معروف میں اس کی تفسیر عینیت سے فرمائی ہے جیسا کہ ہدایہ میں علامہ برہان الدین مرغینانی نے فرمایا:

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۲۵۷-۲۵۸، مطبوعہ، رضا اکیڈمی

ومعنى قوله عليه الصلاة والسلام يدًا بيدٍ عينا بعين كذا رواه عبادة بن الصامت رضى الله عنه.(۱)

حضور ﷺ کے قول یداًبیدٍ کا معنی عیناً بعین ہے، یوں ہی اس کو حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے روایت کیا ہے۔

اس کے بعد رقم طراز ہیں:

كيف و قد قال أصحابنا رضى الله تعالىٰ عنهم إن التقابض إنما يشترط فى الصرف وأماماسواه ممايجرى فيه الربا فإنما يعتبر فيه التعيين.

یہ کیسے ہو سکتا ہے کہ قول امام میں یداًبید کا معنی دست بدست ہو جب کہ ائمۂ احناف رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے فرمایا ہے کہ تقابض صرف بیع صَرف میں شرط ہے اور اس کے علاوہ جس میں سود جاری ہوتا ہے یعنی سود کا تحقق ہوتا ہے تو وہاں فقط تعیین معتبر ہے پس ہماری ذکر کردہ عبارت میں قول امام کو تقابض (دو طرفہ قبضہ) پر محمول کیا جائے اور اس سے ایک پیسہ کی دو پیسوں کے عوض بیع میں تقابض کا شرط ہونا اخذ کیا جائے تو پھر ایک کھجور کی دو کھجوروں کے عوض، ایک انڈے کی دو انڈوں کے عوض اور ایک اخروٹ کی دو اخروٹوں کے عوض بیع میں بھی تقابض شرط ہوگا، اس لیے کہ یہ تمام مسائل ایک سیاق کے تحت لائے گئے ہیں، لہٰذا حکم بھی ایک ہی ہونا چاہیے حالاں کہ ہمارے ائمۂ کرام اس کے قائل نہیں، لہٰذا اس کا اشتراط تعیین پر محمول کرنا واجب ہوا، اور یہ ماننا پڑے گا کہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا قول بأعيانها "یدابید" کی تفسیر ہے ورنہ یہ قول لغو اور بلا ضرورت ہوگا کیوں کہ اگر "یداًبیدٍ" کے معنی "تقابض" ہوں تو اس کے بعد "باعیانها" کہنے کی کوئی ضرورت نہیں، اس لیے کہ " تقابض " میں تعیین کا معنی کچھ اضافے کے ساتھ موجود ہے اور جب تقابض کے اندر تعیین کا معنی کچھ اضافے کے ساتھ پایا جا رہا ہے تو پھر اس تعیین کو تقابض کے بعد "باعیانها" کے ذریعہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ رہ جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے جب اس مسئلہ کو جامع صغیر سے نقل کیا تو اس میں سے یہ کلمہ "یدًابیدٍ" ساقط کر کے فقط عینیت کے ذکر پر اکتفا کرتے ہوئے کہا کہ انھوں نے (یعنی امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے كما صرح به العلامة العينى فى البناية) فرمایا:

يجوز بيع البيضة بالبيضتين والتمرة بالتمرتين والجوزة بالجوزتين ويجوز بيع الفلس بالفلسين بأعيانهما.اهـ.(۲)

---

(۱) الهداية ،كتاب البيوع، باب الربا،مطبع يوسفى لكهنؤ،۳/ ۸۳.

(۲) الفتاوى الرضوية ۷/ ۲۵۸، رضا اكيڈمى ممبئى

ایک انڈے کو دو انڈوں، ایک کھجور کو دو کھجوروں، ایک اخروٹ کو دو اخروٹوں، اور ایک پیسہ کو دو معین پیسوں کے عوض میں بیچنا جائز ہے۔ (راقم)

اس نفیس گفتگو اور چشم کشا تحریر کے بعد امام احمد رضا قدس سرہ القوی بڑی خود اعتمادی کے ساتھ فیصلہ کن انداز میں فرماتے ہیں:

فليس فى الجامع إن شاء الله تعالىٰ دليل على ما ذكرهٰؤلاء الأعلام الخ.

پس جامع صغیر میں ان فقہائے کرام کی مذکورہ باتوں پر کوئی دلیل نہیں اور اگر ہو تب بھی غیر کا احتمالِ بیّن ہوتے ہوئے اس کا ارادہ نہیں کیا جائے گا، برخلاف اصل یعنی مبسوط کی عبارت کے کہ وہ تقابض کے شرط نہ ہونے پر نص ہے، جیسا کہ آگے آرہا ہے چناں چہ اسی پر اعتماد کرنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ ہی مالک توفیق ہے۔ اس قدر محققانہ گفتگو اور عُقدۂ لاینحل کو سلجھانے کے بعد تواضع تو دیکھیے فرماتے ہیں:

هذاماسنح للعبد القاصر فتامله فإن وجدته حقاً فعليك به وإلافارم به الجدار.[1]

یہ حقیقت ہے جو اس کوتاہ بندے پر منکشف ہوئی پس آپ بھی اس میں غور کریں اگر اسے حق پائیں تو اسے لے لیں ورنہ اسے دیوار سے دے ماریں۔ (راقم)

بالجملہ مذہب راجح پر بیع الفلوس بالدراہم والدنانیر میں ایک ہی جانب کا قبضہ کافی ہے۔

امام اہل سنت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ماقبل میں جس موقف کی تائید واثبات میں پر زور دلائل پیش کیے اسی موقف کی ترجیح میں اب چند فقہی جزئیات بھی نقل فرماتے ہیں، جن میں امام محمد علیہ الرحمۃ کی مبسوط سر فہرست ہے۔

فى المبسوط إذا اشترى الرجل فلوسا بدراهم ونقد الثمن ولم تكن الفلوس عند البائع فالبيع جائز.اهـ .كذا فى الهندية۔

مبسوط میں ہے کہ جب کسی نے درہموں کے عوض پیسے خریدے اور ثمن نقد ادا کر دیا مگر بائع کے پاس اس وقت پیسے موجود نہیں تھے تو بیع جائز ہے ایسا ہی ہندیہ میں ہے۔ (ر)

وفيها عن الحاوى وغيره لو اشترى مائة فلس بدرهم فقبض الدرهم ولم يقبض الفلوس حتى كسدت لم يبطل البيع قياسا ولو قبض خمسين فلسا فكسدت بطل البيع فى النصف ولولم تكسد لم يفسد وللمشترى ما بقى من الفلوس.اهـ. ملتقطا.[2]

ترجمہ: ہندیہ میں حاوی وغیرہ سے منقول ہے، اگر کسی نے ایک درہم کے عوض میں سو پیسے خریدے، اور بائع

(۱) الفتاوى الرضوية ۷/ ۲۵۸ باب الصرف.

(۲) الفتاوى الرضوية:۷/ ۲۵۸ باب الصرف.

نے درہم پر قبضہ کر لیا مگر مشتری نے ابھی پیسوں پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ اس کا چلن بند ہو گیا تو قیاس کی رو سے وہ بیع باطل نہ ہوئی ہاں! اگر پچاس پیسوں پر قبضہ کر لیا تھا کہ چلن بند ہو گیا تو نصف میں بیع باطل ہو گئی اور اگر بند نہ ہوتا تو باطل نہ ہوتی اور مشتری باقی پیسے لینے کا حق دار ہوتا۔ اھ ۔ ملتقطا۔[1]

وفي التنوير وشرحه: باع فلوسا بمثلها أوبدراهم أوبدنانير فإن نقد أحدهما جاز وإن تفرقا بلا قبض أحد هما لم يجز. اهـ .[2]

تنویر اور اس کی شرح میں ہے، کسی نے پیسوں کو ان کے مثل یا درہموں کے عوض یا دیناروں کے بدلے بیچا تو اگر ان دونوں میں سے کسی ایک نے نقد ادائگی کر دی تو جائز ہے، اور اگر وہ دونوں بغیر قبضہ کیے ہوئے جدا ہو گئے تو ناجائز ہے۔ اھ۔

اکثر فقہانے جس موقف کو اختیار فرمایا ہے اس کی تائید مبسوط کی مذکورہ عبارت سے بھی ہو رہی ہے اس میں یہ کہا گیا ہے کہ جب کوئی شخص درہموں کے عوض پیسوں کو خریدے اور ثمن نقد ادا کر دے اور بائع کے پاس اس وقت پیسے موجود نہ ہوں تو بیع جائز ہے۔ کیا یہ اس پر نص صریح نہیں کہ تقابض شرط نہیں، ورنہ جواز بیع کا کیا معنی؟ اسی طرح حاوی قدسی وغیرہ میں ہے کہ ایک درہم کے عوض کسی نے سو پیسے خریدے پھر پیسوں کا چلن بند ہو گیا اور مشتری نے ابھی قبضہ نہیں کیا تھا، اور بائع درہم پر قبضہ کر چکا ہے تو از روے قیاس وہ بیع باطل نہ ہوئی، غور کریں، یہاں صرف بائع نے درہم پر قبضہ کیا ہے اور مشتری نے پیسوں پر قبضہ نہیں کیا ہے پھر بھی بیع باطل نہ ہوئی تو اگر بیع الفلوس بالدراہم میں تقابض شرط ہوتا تو ہر گز بیع صحیح نہ ہوتی، یوں ہی تنویر اور در مختار کی عبارت سے یہی ثابت ہوتا ہے کہ بیع مذکورہ میں جانبین میں سے کسی ایک نے قبضہ کر لیا تو بیع صحیح ہے اور بلا قبضہ دونوں جدا ہو گئے تو صحیح نہیں۔

یہ تھے وہ روشن نصوص جن کی روشنی میں امام احمد رضا قدس سرہ نے پہلے قول کو راجح قرار دیا اور علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے علامہ قاری الہدایہ کے قول کو جس معنی پر محمول کیا اس کا بطلان نصوص فقہا کی روشنی میں واضح فرمایا اور نقض بھی وارد کیا کہ اگر یداً بید سے مراد دست بدست تقابض کے ساتھ بیع کرنا ہے تو اس میں صرف پیسوں ہی کی کیا تخصیص کھجور، اخروٹ اور انڈوں میں بھی یہی حکم جاری ہوگا اس لیے کہ یہ سب ایک سیاق کے تحت لائے گئے ہیں حالاں کہ آپ بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔

اور اگر اس سے بھی اصرح واوضح نص آپ دیکھنا چاہتے ہیں تو خود علامہ شامی کی حانوتی سے نقل کردہ عبارت ملاحظہ کریں:

---

(۱) الفتاوی الرضویة:۷/ ۲۵۸ باب الصرف.

(۲) الفتاوی الرضویة: ۷/ ۲۵۸ باب الصرف.

قال ابن عابدين سئل الحانوتی عن بيع الذهب بالفلوس نسيئة فأجاب بأنه يجوز إذا قبض أحد البدلين لما فی البزازية لو اشتری مائة فلس بدرهم يكفی التقابض من أحد الجانبين قال ومثله مالو باع فضة أو ذهبا بفلوس كما فی البحر عن المحيط.الخ.

سید محمد امین الدین بن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا: امام حانوتی سے پیسوں کے عوض سونا ادھار بیچنے کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے جواب دیا جائز ہے بشرطے کہ بدلین میں سے ایک پر قبضہ کر لیا گیا ہو جیسا کہ بزازیہ میں ہے اگر ایک درہم کے بدلے سو پیسوں کو خریدا تو صرف ایک جانب سے قبضہ کافی ہے اور کہا اگر کسی نے چاندی یا سونے کو پیسوں کے عوض فروخت کیا تو اس کا حکم بھی یہی ہے۔ بحر میں محیط سے یہی منقول ہے۔ الخ۔[1]

یہ تھیں وہ روشن تصریحات جن سے وہم کا غبار چھٹ گیا اور حق کا چہرہ صبح روشن کی طرح نکھر گیا۔

﴿۳﴾

قوت ترجیح کی ایک اور مثال ملاحظہ ہو:

معین الحکام میں ہے:

إذا قال الحاكم للشاهد بأی شيء تشهد؟ فقال حضرت عند فلان فسمعته يُقرّ بكذا، أوأشهدنی على نفسه بكذا، أو شهدت بينهما بصدور البيع أو غير ذلك من العقود لايكون أداء شهادة ولايجوز للحاكم الاعتماد على شيء من ذلك.اهـ.

جب حاکم نے گواہ سے کہا: تو کس چیز کی گواہی دیتا ہے؟ تو اس شخص نے جواب دیا میں فلاں شخص کے پاس حاضر تھا اور میں نے اسے ان چیزوں کا اقرار کرتے ہوئے سنا یا یہ کہا کہ اس نے مجھے ان چیزوں کا اپنے اوپر گواہ کیا یا یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کے درمیان بیع صادر ہونے کی گواہی دی یا اس کے علاوہ کسی عقد کی تو یہ شہادت کی ادائگی نہ ہوگی اور نہ ہی حاکم کو ان میں سے کسی پر اعتماد کرنا جائز ہوگا۔ (ت)

مذکورہ بالا روایت میں اس کا ذکر ہے کہ حاکم نے گواہ سے پوچھا تم کس چیز کی گواہی دیتے ہو تو اس نے کہا میں فلاں کے پاس حاضر تھا اور اسے ایسا ایسا اقرار کرتے ہوئے سنا یا اس کے علاوہ عبارت میں مذکور دوسرے کلمات کہے تو اس بارے میں فقہاے کرام فرماتے ہیں کہ اس طرح شہادت کی ادائگی نہ ہوگی اور نہ ہی حاکم کو اس طرح کے بیان پر اعتماد جائز ہے۔

---

(۱) فتاویٰ رضویۃ، ۷/ ۲۵۶.

اب سوال یہ ہے کہ اس طریقے پر ادائگی شہادت کیوں نہیں ہوگی؟ اس کی وجہ کیا ہے؟ جب کہ ایک جملہ میں أشهدنی علی نفسه بكذا اور دوسرے میں شهدت بينهما بصدور البيع کلمۂ شہادت بھی موجود ہے، تو اس کی علت امام احمد رضا قدس سرہ نے جو بیان فرمائی وہ بہت ہی بہتر اور دل پذیر ہے، اور بعض دوسرے لوگوں نے اس کی علت آپ کی ذکر کردہ علت کے برخلاف بیان کی ہے۔

اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

ہمارے نزدیک اس کی بہتر تعلیل یہی ہے کہ "حضرتُ عند فلان" شہادت و مشہود بہ میں فاصل ہوگیا۔

ولا محل لأن يقال لم يقل أشهد لأ ن السؤال معادفی الجواب ولذا لم يَبنِه عليه العلامة الطرابلسی وإنما علله بأنه خبر عن ماض ويحتمل التغير.اهـ.[1]

اس طریقے پر شہادت کی عدم ادائگی کی جو علت اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بیان فرمائی وہ یہ ہے کہ حضرتُ عند فلان کا کلمہ، شہادت اور مشہود بہ کے درمیان فاصل ہوگیا وہ اس طور پر کہ جب حاکم نے اس سے پوچھا "بأي شيء تشهد" تو اس نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ میں فلاں کے پاس حاضر تھا اور اسے اس کا اقرار کرتے ہوئے سنا تو جس چیز کا قرار کرتے ہوئے سنا وہ مشہود بہ ہوئی اور شہادت معنوی طور پر جواب میں پائی گئی اس لیے کہ سوال جواب میں ملحوظ ہوتا ہے تو حاکم نے تشہد کے لفظ سے سوال کیا تو گویا کہ جواب بھی شہادت ہی سے شروع ہوا لیکن فصل کی وجہ سے یہ شہادت ادائگی کی منزل کو نہ پہنچ سکی۔

چوں کہ بعض ذہنوں میں یہ خلجان ہو سکتا تھا کہ اس کی وجہ وہ نہیں جو آپ نے بیان کی بلکہ یہ ہے کہ مجیب نے "أشهد" کا کلمہ نہیں ادا کیا، تو اعلیٰ حضرت نے خود ہی اس الجھن کو دور فرمادیا۔

علامہ طرابلسی نے فرمایا: عدم ادائے شہادت کی علت یہ ہے کہ اس میں ماضی کی خبر دینا ہے جس میں تغیر کا احتمال ہے، اس تعلیل و توجیہ پر امام احمد رضا قدس سرہ نے متعدّد وجوہ سے کلام فرما کر اس کا رد بلیغ فرمایا، اور کہا کہ ماضی کے لفظ سے شہادت دینے کو اگر اس کی وجہ قرار دیا جائے تو اس سے بے شمار فروع کو رد کرنا لازم آئے گا جن میں ماضی کے لفظ سے شہادت دی گئی اور ملک فی الحال مراد لی گئی ہے جیسا کہ اس کی تفصیل آئندہ سطور میں اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے پیش فرمائی ہے:

أقول: وفيه نظر و يرده فروع جمة لا تحصر قال فی جامع الفصولين (مش) لو شهدا أنه كان ملكه فكأنما شهدا أنه ملكه فی الحال ولا يجوز للقاضی أن يقول امروز ملک وے دانید فعلی هذا لوادعی دينا وشهدا أنه كان له عليه كذا أوقالا او را ايں

(۱) الفتاوى الرضوية:۷/ ۵۷۱ الرسالة: الهبة الأحمدية.

قدر زر در ذمہ ایں بود ينبغي أن تقبل كما في العين.

میں کہتا ہوں: ماضی والی وجہ محل نظر ہے، بے شمار مسائل اس کو رد کرتے ہیں، جامع الفصولین میں فرمایا: اگر دونوں گواہوں نے اس بات کی گواہی دی کہ یہ اس کی ملک تھی تو گویا فی الحال ملک ہونے کی گواہی دی، اور قاضی کو یہ حق نہیں کہ وہ شاہدوں سے یہ کہے کہ کیا آج اس کی ملک جانتے ہو؟ اسی بنیاد پر اگر مدعی دین کا دعویٰ کرے اور گواہان شہادت دیں کہ اس کا دین مدعا علیہ کے ذمے تھا یا یوں کہیں اتنی مقدار زر اس کے ذمہ تھی تو گواہی قبول کی جائے گی جیسا کہ عین میں گواہی مقبول ہوتی ہے۔

طحطاوی میں ہے:

لوشهد أحد هما أنه ملكه والأخر أنه كان ملكه تقبل شهادتهما لاتفاقهما أنه له في الحال معنى لما مر وكذا الشهادة على النكاح والإقرار به .

ایک گواہ نے کہا یہ اس کی ملک ہے اور دوسرے نے کہا یہ اس کی ملک تھی تو دونوں کی گواہی قبول کی جائے گی کیوں کہ معنوی طور پر دونوں کا اتفاق ہے کہ یہ فی الحال اس کی ملک ہے جیسا کہ گزرا، یوں ہی نکاح اور نکاح کے اقرار کا معاملہ ہے۔(ر)

مذکورہ بالا دونوں عبارتوں سے یہ ثابت ہوا کہ گواہوں نے اگر لفظ ماضی کے ساتھ گواہی دی کہ اس کی ملک تھی تو یہ اس کی فی الحال گواہی مانی جائے گی اور قاضی حال کی گواہی مانتے ہوئے فیصلہ کرے گا۔

امام احمد رضا قدس سرہٗ السامی دونوں عبارتوں سے بھی زیادہ صریح عبارت پیش فرمارہے ہیں جس سے علامہ طرابلسی کی بیان کردہ علت بے معنی اور عبث ہوکر رہ جاتی ہے۔ فرماتے ہیں:

وفي الدرر والغرر و تنوير الابصار والدرالمختار:

ادعى الملك في الحال وشهد الشهود ان هذا العين كان ملكه تقبل لأن ماثبت في زمان يحكم ببقائه مالم يوجد المزيل.اهـ.فالوجه في تعليله ماذكرنا وبالله التوفيق.[1]

درر، غرر، تنویر الابصار اور در مختار میں ہے، اگر مدعی نے حالیہ ملکیت کا دعوی کیا اور گواہوں نے یہ گواہی دی کہ یہ اس کی ملک تھی تو گواہی مقبول ہوگی کیوں کہ جب کوئی چیز ایک زمانہ میں ثابت ہوگئی تو اس کی بقا کا حکم دیا جائے گا جب تک کسی زائل کرنے والی شَے کا ثبوت نہ ہوجائے۔ پس اس کی تعلیل میں صحیح وجہ وہی ہے جو ہم نے بیان کی، اور اللہ عزوجل کی جانب سے ہی توفیق ہے۔

(۱) الفتاوى الرضوية، ص:۷/ ۵۷۱ .

ان تصریحات سے امام احمد رضا قدس سرہ کی فقیہانہ شان، اصول و فروع پر گہری نظر اور ژرف نگاہی کا روشن ثبوت فراہم ہوتا ہے اور یہ بھی عیاں ہوتا ہے کہ فقہ کے جن باریک گوشوں کی طرف آپ کے پیش رو فقہا کی نظر نہیں پہنچ سکی تھی آپ کی نگاہ دور بیں وہاں تک پہنچ گئی اور ان کی فروگذاشتوں پر تنبیہ بھی فرمائی، تاکہ بعد میں آنے والوں کو کم از کم صحیح علت اور صحیح وجہ معلوم ہو سکے۔

☆-☆-☆

کثیر جزئیات کی فراہمی

کثیر جزئیات کی فراہمی، مسائل کی تقویت و تائید کا باعث ہوتی ہے جو وسعت مطالعہ اور دقت نظر کی متقاضی ہے، فتاوی رضویہ میں اس کے شواہد بکثرت ہیں۔ چند ملاحظہ ہوں:

﴿۱﴾

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے رکن کفالت کے بارے میں جو تحریر فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے امام اعظم ابو حنیفہ اور امام محمد رحمہما اللہ کے مذہب مفتی بہ پر ایجاب و قبول دونوں کفالت کے رکن ہیں، اگر مکفول لہ مجلس ایجاب میں حاضر نہ ہوا اور اسی مجلس میں قبول نہ پایا گیا تو کفالت باطل محض اور بے اثر ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد اگر مکفول لہ کو خبر پہونچی اور اس نے قبول بھی کر لیا جب بھی کفالہ اصلا مفید نہیں، اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا قول ثانی یہ ہے کہ ایسا کفالہ جائز ہے۔

اس مسئلہ کی تائید و توثیق میں اعلیٰ حضرت نے جزئیات کے انبار لگا دیے ہیں چند صریح جزئیات ذیل میں ملاحظہ کریں:

(۱) خلاصہ میں مبسوط امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے منقول ہے: إذا كفل رجل لرجل والمكفول له غائب فهو باطل وقال أبو يوسف آخرا هو جائز. [۱] جب کوئی شخص کسی دوسرے کے لیے کفیل بنے اور مکفول لہ غائب ہو تو یہ باطل ہے، اور امام ابو یوسف کا قول ثانی یہ ہے کہ جائز ہے۔

(۲) قدوری اور ہدایہ میں ہے: "لاتصح الكفالة إلابقبول المكفول له فى المجلس" مکفول لہ نے اگر مجلس میں کفالت قبول نہیں کی تو کفالہ صحیح نہیں۔

(۳) بزازیہ میں ہے: إذاكان المكفول له غائبا فهى باطلة خلافا للثانى، جب مکفول لہ غائب ہو تو کفالہ باطل ہے برخلاف امام ثانی ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے۔

(۴) جامع الفصولین والقرویہ میں ہے: لاتصح الكفالة بلا قبول الطالب. مجلس عقد میں

(۱) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص:۲۶۷-۲۶۸ كتاب الكفالة مطبع رضا اکیڈمی، ممبئی.

طالب کے قبول کیے بغیر کفالہ صحیح نہیں۔

(۵) تنویر الأبصار میں ہے: لاتصح الكفالة بلا قبول الطالب فی مجلس العقد. مجلس عقد میں طالب کے قبول کیے بغیر کفالہ صحیح نہیں۔

(۶) منح الغفار میں امام طرطوسی سے نقل ہے: الفتوی علی قولهما.

(۷) سراجیہ میں ہے: إذاقال لقوم: اشهدوا أنی كفيل لفلان بنفس فلان والمكفول به حاضر والطالب غائب فالكفالة باطلة فإن قبل إنسان عنه توقف على إجازته.

(۸) ہندیہ میں محیط سے ہے: ركنها الإيجاب والقبول عند أبی حنيفة و محمد وهو قول أبي يوسف أولا حتى أن الكفالة لاتتم بالكفيل وحده سواء كفل بالمال أو بالنفس مالم يوجد قبول المكفول له أو قبول الأجنبي عنه فی مجلس العقد أما إذا لم يوجد شيء من ذلك فلا تقف على ماوراء المجلس حتى لو بلغ الطالب فقبل لم تصح. اهـ .مختصراً.

مذکورہ جزئیات کی روشنی میں اعلیٰ حضرت نے یہ ثابت فرمایا کہ مجلس ایجاب سے اگر مکفول لہ غائب ہو تو کفالہ باطل ہو جاتا ہے ہاں اگر دوسرے نے مکفول لہ کی جانب سے قبول کر لیا تو یہ قبول مکفول لہ کی اجازت پر موقوف ہو گا۔

﴿۲﴾

مسئلہ: کسی بھی کافر کو کسی مسلمان پر شرعی ولایت حاصل نہیں۔

کسی بھی کافر کو خواہ وہ بادشاہ وقت ہو یا والیِ ریاست، کسی بھی مسلمان آدمی پر شرعی ولایت حاصل نہیں ہے یعنی کافر کو مسلمان کے دینی و مذہبی معاملات میں کوئی ولایت و اختیار نہیں ہے اس مسئلے کو اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ نے کتب فقہ کے کثیر جزئیات سے روشن فرمایا ہے، ذیل کی سطور میں اس کو ملاحظہ فرمائیں۔

(۱-۲) حلبی علی الدر پھر شامی میں ہے:

الكافر لايلی على ولده المسلم لقوله تعالیٰ: وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا. (النساء، آیت:۱۴۱)

کافر اپنی مسلمان اولاد کا ولی نہیں ہو گا اس لیے کہ اللہ عزوجل کا ارشاد ہے، اور ہر گز اللہ مومنوں پر کافروں کو کوئی راہ نہیں دے گا۔ (راقم)

(۳-۶) نہایہ پھر عالم گیری پھر طحطاوی پھر ابن عابدین میں ہے:

تقليد الذمی ليحكم بين أهل الذمة صحيح لابين المسلمين وكذلك التحكيم.اهـ.

ذمی کا تقرر ذمیوں میں فیصلہ کرنے کے لیے صحیح ہے، مسلمانوں میں فیصلہ کرنے کے لیے نہیں اور ثالثی کا بھی یہی حکم ہے۔

(۷) تنویر الأبصار میں ہے:

لوحکّما عبدافعتق أو صبیا فبلغ أوذمیا فأسلم ثم حکم لا ینفذ.

اگر فریقین نے کسی غلام کو ثالث بنالیا پھر وہ غلام آزاد ہوگیا یا نابالغ بچہ کو بنایا اور وہ بالغ ہوگیا یا کسی ذمی کو بنایا اور وہ مسلمان ہوگیا پھر اس نے فیصلہ کیا تو نافذ نہیں ہوگا۔(ر)

(۸) درمختار کتاب الشہادات میں ہے:

شرطها الولایة فیشترط الإسلام لو المدعی علیه مسلما.اهـ .

(۹) اور کتاب القضایا میں ہے أهله أهل الشهادة و شرط أهلیتها شرط أهلیته فإنّ کلا منهما من باب الولایة.[1]

شہادت کی شرط ولایت ہے اگر مدعاعلیہ مسلمان ہے تو گواہ کا مسلمان ہونا شرط ہے۔

مدعاعلیہ مسلمان ہو تو گواہ کا مسلم ہونا اس لیے شرط ہے کہ شہادت باب ولایت سے ہے اور گواہ کے کافر ہونے کی صورت میں مسلمان پر کافر کی ولایت لازم آئے گی اس لیے شاہد کے اسلام کی شرط رکھی گئی۔(راقم)

درمختار کتاب القضایا میں ہے: قاضی ہونے کا اہل وہی ہوگا جو شاہد ہونے کا اہل ہے اور شہادت کی اہلیت کی شرط قضا کی اہلیت کے لیے بھی ہے اس لیے کہ شہادت اور قضا دونوں ولایت کے باب سے ہیں۔

(۱۰) ہدایہ میں ہے:

لا ولایة لکافر علی مسلم لقوله تعالی. وَلَنْ يَّجْعَلَ اللهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا (النساء، آیت:۱۴۱)[2]

کسی کافر کو کسی مسلمان پر کوئی ولایت نہیں یہاں ولایت سے ولایت شرعیہ مراد ہے، عرفیہ دنیویہ نہیں کہ یہ ولایت ہوسکتی ہے جیسا کہ اس کا روشن ثبوت گزرا۔(ر)

(۱۱) ہدایہ کی کتاب الشہادات میں ہے:

لاتقبل شهادة الذمي علی المسلم لإنه لاولایة له بالإضافة إلیه.اهـ. مسلم کے خلاف ذمی کی شہادت مقبول نہیں کیوں کہ مسلمان پر اس کو کوئی ولایت نہیں۔

---

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص:٤٩٥.
(۲) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص:٤٩٥.

(۱۲) مختصر امام قدوری میں ہے:

لاتصح ولاية القاضی حتی یجتمع فی المولّٰی شرائط الشهادة. قاضی کی ولایت اس وقت صحیح نہ ہوگی جب تک اس میں شہادت کی شرطیں نہ پائی جائیں، (اور وہ اسلام، عقل، بلوغ اور حریت ہیں)(ر)

(۱۳) ہدایہ کتاب ادب القاضی میں ہے:

لأن حكم القضاء يستقى من حكم الشهادة لأن كل واحد منهما من باب الولاية فكل من كان أهلا للشهادة يكون أهلا للقضاء وما يشترط لأهلية الشهادة يشترط لأهلية القضاء.

کیوں کہ قضا کا حکم شہادت کے حکم سے مستفاد ہے اس لیے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک ولایت کے باب سے ہے تو جو قضا کا اہل ہوگا وہ شہادت کا بھی اہل ہوگا اس لیے کہ شہادت کی اہلیت کے لیے وہی شرط ہے جو قضا کی اہلیت کے لیے شرط ہے۔(ر)

(۱۴) فتاوی امام قاضی خان میں ہے:

لاولاية للصبي والمجنون ولاالمملوك ولاالكافر على المسلم.اھ .

نابالغ، مجنون، غلام، اور کافر کو مسلمان پر ولایت نہیں۔

(۱۵) بدائع ملك العلماء مسعود کاسانی میں ہے:

لاشهادة للكافر على المسلم أصلا، مسلم کے خلاف کافر کی شہادت مقبول نہیں۔ یہ گیارہ کتابوں کے پندرہ جزئیات تھے جو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ایک مسئلہ کے ثبوت و تائید میں نقل فرمائے اور بخوبی واضح فرمادیا کہ کافر کو مسلمان پر شرعی ولایت نہیں ہوسکتی ان کتابوں میں بعض متون، بعض شروح اور بعض فتاویٰ ہیں اس سے آپ اندازہ لگاسکتے ہیں کہ فقہ کے جزئیات اعلیٰ حضرت کو کس قدر مستحضر تھے اور ان کا مطالعہ کس قدر وسیع تھا اور قلب کس درجہ ثابت تھا اور اس پر مستزاد قوت اخذ و استنباط۔

﴿۳﴾

بیع، شرا، طلاق، عتاق، وکالت، وصیت، رہن، دین، قرض، ابرا، کفالہ، حوالہ، قذف، انشا اور محض اقرار قولی میں جب گواہوں کا اختلاف زمان (وقت) یا مکان (جگہ) میں ہو تو شہادت مقبول ہوگی، یہ اختلاف گواہی مقبول ہونے کے لیے مانع نہ ہوگا مثلاً ایک شاہد نے کہا آج طلاق دی اور دوسرے نے کہا کل، تو طلاق ثابت ہے اور شہادت مقبول ہے، اس حکم کی تائید میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے فقہ کی درجنوں کتابوں کے حوالے درج کیے اور کثیر جزئیات کی روشنی میں اس کا حکم واضح فرمایا، لیجیے آپ بھی اس سے اپنے قلب و جگر کو مستنیر کیجیے، آپ فرماتے ہیں:

علما تصریح فرماتے ہیں کہ اگر ایک شاہد نے کہا آج طلاق دی دوسرے نے کہا کل تو طلاق ثابت ہے اور شہادت مقبول۔

(۱-۴) بحر الرائق واشباہ والنظائر و زواہر الجواہر و درمختار وغیرہا میں ہے:

قال أحدهما طلقها اليوم والآخر إنها طلقها أمس يقع الطلاق. *ایک گواہ نے کہا اس نے بیوی کو آج طلاق دی ہے اور دوسرے نے کہا کل، تو طلاق ہو جائے گی۔*

(۵- ۱۱) فتاوی صغری و فصول عمادی وخزانة المفتين و جامع الفصولين و غاية البيان وفتاوى انقرويه وردالمحتار آخر الوقف میں ہے۔

لو اختلف الشاهدان فی زمان أومكان أوإنشاء أوإقرار أوكان هذا الاختلاف فی قول محض كبيع و طلاق وإقرار وإبراء لايمنع القبول.[1]

اگر دونوں گواہوں کا اختلاف زمان یا مکان یا انشا یا اقرار میں ہوا یا یہ اختلاف ایسے معاملے میں ہوا جس کا تعلق محض قول اور کلام سے ہے جیسے: بیع، طلاق، اقرار اور ابرا تو یہ قبولیت کے لیے مانع نہ ہو گا۔ (ر)

(۱۲- ۱۵) *خلاصہ و جامع الفصولین و بحر الرائق و انقرویہ میں ہے:*

الاختلاف فی زمان أو مكان أوإنشاء و إقرار فی القول المحض لايمنع قبولها مطلقا.اه. مختصرا.

زمانہ، جگہ، یا انشا و اقرار، قول محض میں اختلاف قبول شہادت کے لیے مطلقاً مانع نہیں۔

(۱۶- ۱۸) *کافی و لسان الحکام و بحر الرائق میں ہے:*

إذااختلف الشاهدان فی الزمان أوالمكان فی البيع والشراء و الطلاق والعتاق والوكالة والوصية والرهن، والدين والقرض والبراءة والكفالة والحوالة والقذف تقبل.

بیع، شرا، طلاق، عتاق، وکالت، وصیت، رہن، دین، قرض، براءت، کفالہ، حوالہ اور قذف میں جب گواہوں کا اختلاف زمان یا مکان کے بارے میں ہو تو شہادت مقبول ہو گی۔

(۱۹) *معین الحکام میں ہے:*

لوشهدا بالخلع أوالبيع أوالهبة أو الصدقة أوالرهن أوالصلح واختلفا فی المكان أو الزمان قبلت.

---

(۱) الفتاوى الرضوية، ج:۷ ص:۵٤۹.

اگر دونوں گواہوں نے خلع، بیع، ہبہ، صدقہ، رہن یا صلح سے متعلق گواہی دی اور زمان و مکان میں دونوں مختلف ہو گئے تو گواہی قبول کی جائے گی۔

(۲۰-۲۱) جامع الفصولین وانقرویہ میں اختلافِ تاریخ کے بارے میں ہے:

الاختلاف فی القول لایمنع. قولی معاملہ میں تاریخ کا اختلاف قبول شہادت کے لیے مانع نہیں۔

مذکورہ حکم کے اثبات میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے کتابوں کے اکیس جزئیات کے حوالے پیش فرمائے جن میں فقہ و فتاویٰ کی باضابطہ پندرہ کتابوں کی نشان دہی فرمائی اور کتابیں بھی اتنی مستند و معتبر کہ کتب فقہ و فتاوی میں انھیں امتیازی مقام حاصل ہے ان میں بعض کتابیں تو ایسی ہیں مثلاً زواہر الجواہر، فتاویٰ صغری، فصول عمادی، جامع الفصولین، غایۃ البیان، فتاوی انقرویہ، کافی، لسان الحکام، و معین الحکام وغیرہا جن تک بڑے بڑے مفتیوں کی ہمارے زمانے میں نگاہ نہیں پہنچ پاتی اور اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو ان کتابوں کے عام سے عام جزئیات بھی مستحضر اور نوک قلم پر تھے، یہ مبالغہ نہیں بلکہ اس کو بالغ نظر ذی فہم قاری بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ جب ان کا قلم چلتا تو چلتا ہی رہتا کہ یہ جزئیہ فلاں فلاں کتابوں میں ہے اور درجنوں کتب کا حوالہ دے دیتے، جیسا کہ ایک مقام پر فرمایا:

فتاوی صغری، فصول عمادی، خزانۃ المفتین، جامع الفصولین وغایۃ البیان وفتاوی انقرویہ و ردالمحتار آخر الوقف میں ہے۔[1]

اسی طرح ایک مقام پر فرمایا: بحر الرائق واشباہ والنظائر و زواہر الجواہر و در مختار وغیرہا میں ہے، اس اسلوب بیان سے قاری بخوبی سمجھ سکتا ہے کہ یہ تمام حوالہ جات آپ قلم برداشتہ زبانی اپنے خداداد حافظہ پر اعتماد کرتے ہوئے دے رہے ہیں یہ ہے اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ کے ضبط و استحضار کا عالم اور وسعت نظر کی ہمہ گیری۔

(۱) الفتاوی الرضویۃ، ج:۷، ص:٤٩٥ طبع رضا اکادیمی.

مراجع اور حوالوں کی کثرت

کسی بھی مسئلہ کو ثابت کرنے اور محکم بنانے کے لیے دلائل کی ضرورت پیش آتی ہے اور دلائل کی تقویت کے لیے حوالوں کی کثرت بہت زیادہ اہمیت رکھتی ہے، امام اہل سنت اعلیٰ حضرت کی وہ امتیازی شان ہے کہ بعض اوقات قلم برداشتہ دسیوں، بیسیوں یہاں تک کہ پچاسوں کتابوں کے حوالے اور ان کی عبارات نقل فرمادیتے ہیں یہ آپ کی وسعت مطالعہ اور فقہی تبحر پر روشن دلیل ہے، آپ کے رسائل اور فتاوے اس طرح کی مثالوں سے مملو ہیں، ذیل میں اس تعلق سے چند شواہد نذر قارئین ہیں۔

﴿۲﴾

اعلیٰ حضرت قدس سرہ سے سوال ہوا کہ ایک شخص نے بقال (سبزی فروش) کو ایک روپیہ دیا کہ اس کے عوض پیسے دے دے، بقال نے آٹھ آنے دیے اور کہا کہ آٹھ آنے کل دوں گا، آیا یہ چھوڑ دینا گناہ ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت نے فرمایا: اس صورت کے جواز میں روایات مختلف ہیں لیکن اکثر معتبرات مثلاً: (۱) تنویر الابصار (۲) در مختار (۳) فتاوی بزازیہ (۴) مبسوط (۵) محیط (۶) ذخیرہ (۷) بحر الرائق (۸) نہر الفائق (۹) فتاوی علامہ حانوتی اور (۱۰) فتاوی ہندیہ وغیرہ میں جواز پر جزم فرمایا تو بہتر بچنا ہے، خروجا عن الخلاف، اختلاف سے بچنے کے لیے، اور اگر ایسا کرے تو کچھ گناہ بھی نہیں اس لیے کہ عام علما کا میلان جواز ہی کی جانب ہے۔[1]

اس مختصر سی عبارت میں اعلیٰ حضرت نے مسئلہ کا حل بھی پیش فرمایا اور ساتھ ہی دس کتابوں کے حوالے سے راجح صورت اور مفتی بہ قول کو مؤید بھی فرمایا۔

﴿۲﴾

اعلیٰ حضرت فتاوی رضویہ جلد ہفتم میں فرماتے ہیں: امام ابو یوسف کی حکایت نادرہ کو ان کا مذہب قرار دینا فقاہت کے سخت خلاف ہے۔ نہ قاضی کو اس پر عمل کی اجازت، نہ مفتی کو اس پر فتوی دینا روا ہے، کیوں کہ علما اور ائمہ کی روشن تصریحات سے ثابت ہے کہ جو کچھ ظاہر الروایہ سے خارج ہے وہ ہمارے ائمہ کا مذہب نہیں، وہ تو قول مرجوع عنہ ہے اور

(۱) الفتاوی الرضویۃ ج:۷، ص:۲۵۲، باب الصرف.

قول مرجوع پر فتوی دینا اور فیصلہ کرنا جہل اور خرق اجماع ہے۔ یہ حکم قول مرجوع کا ہے اور مرجوع عنہ ہو تو سرے سے قول ہی نہ رہا۔ اسے لینا کس قدر جہل عظیم ہے۔

اس کی تائید میں اعلیٰ حضرت نے فقہی کتابوں سے کثیر جزئیات نقل فرما کر مسئلہ کو روشن و منور کر دیا مختلف اصول وضوابط سے اس کو ثابت فرمایا۔

(۱) ردالمحتار میں ہے: قد صرحوا بأن العمل بما عليه الأكثر فقہا نے صراحت فرمائی کہ عمل اس قول پر ہے جس پر اکثر لوگ ہیں۔

(۲) شرح أشباه للعلامة البيرى(۳) اور عقودالدريه میں ہےالمقرر عندالمشايخ أنه متى اختلف فى مسئلة فالعبرة بما قاله الأكثر، مشائخ کے یہاں یہ بات ثابت ہے کہ جب کسی مسئلہ میں اختلاف ہوجائے تو اکثر کے قول کا اعتبار ہے۔

(۴) امداد الفتاوی علامہ شرنبلالی میں ہے:القاعدة العمل بما عليه الأكثر.

(۵) تنویر الأبصار(۶) در مختار (۷) منیہ (۸) اور سراجیہ وغیرہا میں ہے: ياخذ القاضى كالمفتى بقول أبى حنيفة على الإطلاق.

(۹) ثلثۂ اخیرہ میں ہے هوالاصح.

(۱۰) خیریہ میں ہے: المقررايضا عندنا أنه لايفتى ولايعمل إلابقول الإمام (۱۱) ردالمحتار كتاب إحياء الموات کے شروع میں ہےوذلك عجيب لما قالوا إن ماخالف ظاهر الرواية ليس مذهبا لأصحابنا.

(۱۲) بحر الرائق كتاب القضا میں ہے، ماخرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه لما قرروه فى الأصول من عدم إمكان صدور قولين مختلفين متساويين من مجتهد والمرجوع عنه لم يبق قولا له، (۱۳)— (۱۴) تصحیح القدوری اور در مختار میں ہے: الحكم والفتيا بالقول المرجوح جهل و خرق للاجماع.

(۱۵) خیریہ اواخر شہادات میں ہے: هذا هو المذهب الذى لا يعدل عنه إلى غيره وما سواه روايات خارجة عن ظاهر الرواية وما خرج عن ظاهر الرواية فهو مرجوع عنه والمرجوع عنه لم يبق قولا له.

(۱۶-۱۸) حواشی ثلثہ سادات ثلثہ ابراہیم حلبی و احمد مصری و محمد شامی میں ہے: أولىٰ من هٰذابالبطلان الإفتاء بخلاف ظاهر الرواية إذلم يصح الإفتاء بالقول المرجوع عنه.

(۱۹-۲۰) تنویر و شرح علائی میں ہے: لايخير إلا إذا كان مجتهدا بل المقلد متى خالف معتمد مذهبه لاينفذ حكمه و ينقض هوالمختار للفتوى.

ان کے علاوہ (۲۱) مجمع، (۲۲) وقایہ، (۲۳) ملتقیٰ، (۲۴)شرح وهبانيه للشرنبلالى. (۲۵)فتح القدير (۲۶) برهان شرح مواهب الرحمٰن. (۲۷) غنية ذوى الاحكام (۲۸)فتاوی علامہ قاسم بن قطلوبغاوغیرہاکتب کی عبارات سے ثابت فرمایاکہ قول مرجوح یامرجوع عنہ یاظاہرالروایہ کے خلاف پر فتوی دینااور اس پر عمل کرناجہالت اور خرق اجماع ہے۔ اس سے آپ کی وسعت مطالعہ اور استحضار جزئیات کا پتا چلتا ہے۔[1]

اسی طرح روایت نادرہ کو مذہب امام ابو یوسف کہنا کس قدر فقاہت کے خلاف ہے، اس کو آپ نے ۲۲؍ سے زیادہ کتب فقہیہ کے حوالے سے ثابت فرمایا ہے، آپ فرماتے ہیں:

روایت نادرہ ابی یوسف کو مذہب امام ابو یوسف کہنا کس قدر فقاہت کے خلاف ہے نہ قاضی و مفتی کو اس پر عمل و حکم کی اجازت۔ جامع صغیر و مبسوط امام محمد، بحرالرائق، واشباہ والنظائر، زواہر الجواہر و در مختار وفتاوی صغیریہ و فصول عمادی و خزانۃ المفتین وجامع الفصولین وغایۃ البیان وفتاوی انقرویہ وردالمحتار وفتاوی خلاصہ و کافی ولسان الحکام و معین الحکام وعقود الدریہ ووجیز کردری وفتاوی خانیہ وفتاوی ظہیریہ وفتاوی قاعدیہ وغیرہاکتب معتمدہ مذہب کی عبارات کثیرہ اوپر گزریں کہ اس روایت نادرہ کے سراسر خلاف ہیں اور انھیں پر انحصار نہیں عامۂ کتب مذہب میں اس کا خلاف موجود ہے۔[2]

﴿۳﴾

ایک شخص نے اپنی بیوی ہندہ کو طلاق مغلظہ دی اور طلاق دینے کے بعد اس نے ایقاع طلاق کا انکار کیا، ہندہ نے اس پر چار مردوں اور دو عورتوں کی گواہی عدالت کے سامنے پیش کی ان کی گواہی کا خلاصہ یہ ہے:

أشهد بالله ہم گواہی دیتے ہیں کہ ۲۶-۲۷ دن کا عرصہ ہوا خالی کا مہینہ تھا یعنی ذی قعدہ کا، ساتویں تاریخ تھی، بدھ کا دن تھا، دن کے آٹھ بج رہے تھے کہ عباس علی خان نے اپنی زوجہ ہندہ کو تین طلاقیں دیں، اس کے بعد عدالت نے ہندہ کے دعویٰ کو بے اصل اور گواہوں کی شہادت کو غیر مقبول قرار دیا اور مقبول نہ ہونے کی وجہ یہ بتائی کہ تاریخ میں جہالت پائی جا رہی ہے۔

اس پر اعلیٰ حضرت نے مسئلہ کا حکم واضح فرمایا کہ صورت مستفسرہ میں اگر دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں ثقہ عادل

(۱) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص:۵۵۵-۵۵۶.
(۲) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص:۵۵۵ .

شرعی ہیں اور انھوں نے شہادت بروجہ شرعی ادا کی تو طلاق کا دعوی ضرور ثابت ہے اور مدعیہ کے حق میں فیصلہ کرنا واجب، رہی یہ بات کہ گواہوں کے ۲۶-۲۷ کہنے کو جہالت تاریخ قرار دیا یہ تو سخت عجیب وغریب ہے اس لیے کہ یہاں صراحۃً تاریخ دن ماہ اور وقت سب کی تعیین ان کے کلام میں مذکور ہے، علما تصریح فرماتے ہیں: ایک شاہد نے اگر آج طلاق دینے کا قول کیا اور دوسرے نے کل کا تو طلاق ثابت ہے اور شہادت مقبول ہے۔ بحر الرائق، اشباہ والنظائر، زواھر الجواھر، درمختار وغیرہا کتب میں ہے، قال احدھما: طلقھا الیوم والآخر أنه طلقھا امس یقع الطلاق، گواہوں میں سے ایک نے کہا فلاں نے آج اس کو طلاق دی اور دوسرے نے کہا کل طلاق دی تو طلاق واقع ہو جائے گی، فتاویٰ صغری، فصول عمادی، خزانۃ المفتین، جامع الفصولین، غایۃ البیان، فتاویٰ انقرویہ اور ردالمحتار کتاب الوقف کے اخیر میں ہے:

لواختلف الشاھدان فی زمان أو مکان أو انشاء أو إقرار إن کان ھٰذا الاختلاف فی قول محض کبیع وطلاق وإقرار وإبراء لایمنع القبول، اگر دو گواہ زمانہ یا مکان یا انشا یا اقرار کے بارے میں اختلاف کریں اور یہ اختلاف قول محض مثلاً بیع، طلاق، اقرار یا ابرا میں ہو تو قبول سے مانع نہیں، خلاصہ، جامع الفصولین، بحرالرائق اور انقرویہ میں ہے الاختلاف فی زمان أو مکان أو إنشاء أو إقرار فی القول المحض لایمنع قبولھا مطلقا.اھ۔[1]

(۴)

عرف فقہا میں باطل اور فاسد کے مفاہیم اگرچہ متعیّن ہیں کہ صلب اور ذات میں فساد ہو تو باطل اور وصف میں فساد پایا جائے تو فاسد کہلاتا ہے مگر انھیں کے عرف میں کبھی باطل کا اطلاق فاسد پر اور فاسد کا اطلاق باطل پر ہوتا ہے، دونوں ایک دوسرے کی جگہ پر استعمال ہوتے ہیں: علامہ قہستانی باطل کے بیان میں فرماتے ہیں:

کثیرا مایطلق الفاسد علیه وبالعکس.اھ. بکثرت باطل پر فاسد کا اور فاسد پر باطل کا اطلاق ہوتا ہے۔

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: سب سے قوی دلیل اس پر امام ہمام فقیہ النفس فخر الدین قاضی خان کا کلام ہے اس لیے کہ انھوں نے خانیہ میں فرمایا: بیع کی چند قسمیں ہیں: باطل، فاسد، موقوف، لازم اور مکروہ۔ پھر بیع باطل کے بیان میں ایک فصل باندھی اور اس کے مسائل ذکر کیے، پھر بیع فاسد کے باب میں فرمایا: مفسد بیع کی چند قسمیں ہیں اور یہ باب چند فصلوں پر مشتمل ہے، فصل اول بدلین میں سے کسی ایک کی جہالت سے بیع کے فاسد ہونے کے بیان میں، اور بدلین کی جہالت سے بیع کے فساد کے مثالوں میں ان چیزوں کا ذکر فرمایا۔

وفیه الجمع بین الموجود والمعدوم والجمع بین الحل وغیر الحل.اھ۔

---

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷، ص: ۵۴۹، مطبوعه، رضا اکیڈمی ممبئی.

موجود و معدوم، حلال اور غیر حلال کے درمیان جمع کرنا بیع فاسد ہے۔

اس اجمال کی تفصیل یہ ہے: اگر کسی نے کہا میں نے یہ بکری اور اس اونٹ سے جو بچہ پیدا ہوگا اس کو تمھارے ہاتھوں بیچا تو یہ بیع فاسد ہے اسی طرح کہا میں نے جانور اور اس کے حمل کی بیع کی تو یہ بیع فاسد ہے، حلال و حرام کو جمع کرنے کی مثال یہ ہے، بکری اور خنزیر کی بیع، آزاد اور اونٹ کی بیع، ان بیعوں کو انھوں نے بیع فاسد کے زمرے میں داخل کر دیا، جب کہ یہ ساری بیعیں باطل کے قبیل سے ہیں نہ کہ فاسد سے، لہٰذا اس سے بھی یہ سمجھ میں آیا کہ فاسد کا اطلاق باطل پر ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ قاضی خان نے ایسا فرمایا۔

ان تفصیلات کے بعد اعلیٰ حضرت رقم طراز ہیں:

فهٰذاكما ترى نص صحيح لا يقبل صرفا ولا تاويلا قلت وبه أوضح عمدة المذهب إمامنا المجتهد سيد نا محمد فى المحيط والمبسوط وغيره فى غيرهما كما فى جامع الرموز والكفاية، وعليه يدور كلام الإمام برهان الدين المرغينانى فى الهداية، والعلامة المحقق على الإطلاق فى الفتح والفاضل زين الدين المصرى فى الاشباه والسيد احمد الحموى فى غمزالعيون، و العلامة نوح أفندى والفاضل السيد أحمد الطحطاوى وغيرهم رحمة الله تعالىٰ عليهم أجمعين فعليه المعوَّل و به الاعتماد.(1)

تو یہ جیسا کہ دیکھ رہے ہو صریح نص ہے جو مجاز اور تاویل کو قبول نہیں کرتا، میں کہتا ہوں اسی کو واضح فرمایا ہے عمدۃ المذہب (مذہب کے ستون) ہمارے امام مجتہد، ہمارے سردار محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے محیط اور مبسوط میں اور دیگر ائمہ نے دوسری کتابوں میں جیسا کہ جامع الرموز اور کفایہ میں ہے، اور اسی پر امام برہان الدین مرغینانی کا کلام ہدایہ میں دائر ہے، محقق علی الاطلاق کا کلام فتح القدیر میں، علامہ زین الدین کا اشباہ میں، سید احمد حموی کا غمز العیون میں، علامہ نوح آفندی اور سید احمد طحطاوی وغیرہم ائمہ کا کلام بھی۔ اللہ تعالیٰ ان سب پر رحمت نازل فرمائے۔ پس اسی پر بھروسا اور اسی پر اعتماد ہے۔

﴿۵﴾

بیع صَرف: یہ ہے کہ جو چیز ثمن ہونے کے لیے پیدا کی گئی ہے اسے ایسی ہی چیز کے ساتھ بیچیں اس کی یہ تعریف بحر الرائق اور در مختار وغیرہا میں کی گئی ہے۔ اس میں مجلس عقد ہی میں دونوں طرف کا قبضہ شرط ہے۔

دراہم کے بدلے نوٹ کی بیع صَرف نہیں کہلائے گی جیسے دراہم کے عوض پیسے کی بیع صَرف نہیں کہلاتی، اس لیے کہ پیسے اور نوٹ میں جو ثمنیت ہے وہ خلقی نہیں بلکہ اصطلاح کے سبب عارض ہے، پس نوٹ کو درہموں کے

(1) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص:۱۵ ، كتاب البيوع.

بدلے ادھار بیچنا جائز ہے جب کہ دونوں میں سے کسی ایک پر مجلس ہی میں قبضہ پا لیا جائے، ایک طرف کا قبضہ اس لیے شرط ہے کہ نوٹ اصطلاح اور چلن کے اعتبار سے ثمن ہے لہٰذا عدم قبضہ کی صورت میں بیع الکالی بالکالی، یعنی دین کے بدلے دین کو بیچنا لازم آئے گا جو حرام ہے۔لنهيه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم عن بيع الكالى بالكالى.

یہ خلاصہ ہے اس کا جو اعلیٰ حضرت نے کفل الفقیہ الفاہم کے اندر سوال نمبر ۹ر کے جواب میں ارشاد فرمایا ہے، اس کے بعد لکھتے ہیں:

والمسئلة منصوص عليها فى مبسوط الإمام محمد واعتمده فى المحيط والحاوى والبزازيه والبحر والنهر وفتاوى الحانوتى والتنوير والهندية وغيرها وهو مفاد كلام الإسبيجابى كما نقله الشامي عن الزّين عنه.اهـ .[1]

مبسوط امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ میں اس مسئلے کی تصریح ہے اور اسی پر اعتماد کیا محیط، حاوی، بزازیہ، بحر، نہر، فتاوی حانوتی، تنویر، اور ہندیہ وغیرہا میں اور یہی مفاد ہے کلام امام اسبیجابی کا جیسا کہ شامی نے بحوالہ بحر اُن سے نقل کیا۔

سطور بالا سے عیاں ہے کہ ثبوت میں اعلیٰ حضرت نے ایک درجن کتب فقہ کا حوالہ ارشاد فرمایا یہ آپ کے تبحر علمی، وسعت مطالعہ، دقت نظر، بے مثال شان تفقہ اور غیر معمولی استحضار پر بین دلیل ہے۔

(۶)

عقد مرابحہ میں جو شَے مرابحۃً بیچی جائے اس میں دو شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔

شرط اول یہ ہے کہ وہ شَے معین ہو یعنی عقد معاوضہ، اس کی ذات خاص سے متعلق ہو نہ یہ کہ ایک مطلق چیز ذمہ پر لازم ہوتی ہو، ثمن جیسے درہم اور اشرفی یہ عقود معاوضہ میں متعیّن نہیں ہوتے۔

شرط دوم یہ ہے کہ وہ ایسا سودی مال نہ ہو جو اپنی جنس کے بدلے لیا گیا ہو مثلاً: سونا سونے کے بدلے وغیرہ۔

پس شرط اول سے یہ معلوم ہوا کہ اگر دراہم سے اشرفیاں خریدیں تو ان کو مرابحہ کے طور پر نہیں بیچ سکتے، اس مسئلے کی دلیل میں اعلیٰ حضرت رقم طراز ہیں:

كما نص عليه فى التبيين والفتح والعناية والكفاية والبحر والنهر والظهيرية والخانية وخزانة المفتين والهندية وجامع الرموز وغيرها وإن نقل "ط" عن حاشية سري الدين على الزيلعى نقلا عن البدائع أنه يجوز.[2]

(۱) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص:۱۴۷ ، رساله "كفل الفقيه الفاهم".
(۲) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص:۵۸، رضااکیڈمی، ممبئی.

جیسا کہ تبیین، فتح القدیر، عنایہ، کفایہ، بحر، نہر، ظہیریہ، خانیہ، خزانۃ المفتین، ہندیہ اور جامع الرموز میں اس کی صراحت ہے اگر چہ طحطاوی نے تبیین کے حاشیہ سری الدین سے بحوالہ بدائع نقل فرمایا ہے کہ یہ جائز ہے۔

یہاں دیکھیں صرف ایک مسئلہ کے ثبوت میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے بیک جنبش قلم گیارہ کتابوں کے حوالے پیش فرمائے کہ ان کتابوں میں اس کی صراحت ہے کہ دراہم و دنانیر کو مرابحۃً بیچنا جائز نہیں اس لیے کہ یہ عقود معاوضہ میں متعیّن نہیں ہوتے۔

(۷)

پیسوں کی بیع اگر دراہم یا دنانیر سے ہوتی ہے تو یہ بیع صرف نہیں کیوں کہ "صَرف" تو ثمن خلقی کو ثمن خلقی کے عوض بیچنے کا نام ہے جیسا کہ بحر، در مختار اور شامی وغیرہ میں ہے اور پیسوں پر ثمن کا حکم عارضی ہے جب تک وہ رائج ہیں اصطلاح ناس میں ثمن ہیں رواج ختم ہو جائے چلن بند ہو جائے تو یہ سامان ہیں جیسا کہ اصل خلقت میں تھے، مگر اس میں کوئی شک نہیں کہ جب تک ان کا چلن باقی ہے حکم اثمان ان کو عارض ہے لہٰذا جانبین میں سے کسی ایک پر قبض بالید ہونا ضروری ہے ورنہ دین کے بدلے دین سے افتراق ہو گا حالاں کہ رسول اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ادھار کے بدلے ادھار کی بیع سے منع فرمایا ہے۔

اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا جانبین سے قبضہ مشروط ہے یا ایک ہی جانب میں کافی ہے، اس سلسلے میں فقہا کی دو رائیں ہیں جس نے اصل خلقت پر نظر کی کہا یہ بیع صرف نہیں پھر جانبین سے قبضہ کی کیا حاجت، اس کے بعد اعلیٰ حضرت نے تحریر فرمایا:

وهم الأكثرون وعليه نص محمد فى المبسوط واعتمده فى المحيط والحاوى والبزازيه والبحر الرائق والنهر الفائق وفتاوى الحانوتى و تنوير الأبصار والدرالمختار والفتاوى الهندية وغيرها من متون ا لمذهب و شروحه وفتاواه وهو مفاد كلام الإسبيجابى كما نقله الشامى عن الزين عن الإمام.[1]

دونوں جانب سے قبضہ کی شرط نہ ماننے والے اکثر فقہا ہیں امام محمد نے مبسوط میں اس کی صراحت فرمائی اور محیط، حاوی، بزازیہ، بحر، نہر، فتاوی حانوتی، تنویر، در مختار، فتاوی ہندیہ وغیرہ متون مذہب اور ان کی شروح و فتاوی میں اسی پر اعتماد کیا گیا ہے اور یہی امام اسبیجابی کے کلام کا مفاد ہے جیسا کہ شامی نے اس کو بحوالہ زین بن نجیم امام اسبیجابی سے نقل فرمایا ہے۔

(۱) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص:٤٩٥.

اور جنھوں نے ثمنیت اصطلاحی ہونے کا لحاظ کیا انھوں نے تقابض کو شرط ٹھہرایا، جیسا کہ علامہ قاری الہدایہ نے اسی پر فتوی دیا، مذکورہ اقتباس میں امام احمد رضا قدس سرہ نے بیک جنبشِ قلم ۱۲ر مراجع و مآخذ کا حوالہ پیش فرمادیا جو آپ کی وسعت نظر پر روشن دلیل ہے۔

﴿۸﴾

مسئلہ: خط خط کے مشابہ ہوتا ہے لہٰذا اس پر اعتماد کرتے ہوئے قاضی کا فیصلہ کرنا جائز نہیں۔

کیا قاضی اس بنا پر کسی کے خلاف فیصلہ صادر کر سکتا ہے کہ چند گواہوں نے مثلاً زید کے دستخط کسی رقعہ پر ہونے کی گواہی دی، لکھتے ہوئے کسی نے نہیں دیکھا بلکہ صرف دستخط کو پہچانا، اس بارے میں فقہاے کرام کا مذہب یہ ہے کہ قاضی کو اس پر اعتماد کرنا پھر مدعا علیہ کے خلاف فیصلہ صادر کرنا درست نہیں، اس ضمن میں چند جزئیات فقہ ملاحظہ فرمائیں۔

ہدایہ میں ہے: الخط یشبه الخط فلا یعتبر. خط خط کے مشابہ ہوتا ہے اس لیے معتبر نہیں فتح القدیر میں ہے: الخط لاینطق وھو متشابه. خط بولتا نہیں حالاں کہ وہ دوسرے کے مشابہ ہے۔

در مختار میں ہے: "لایعمل بالخط" خط پر عمل نہیں کیا جائے گا۔ (ر)

فتاوی امام قاضی خان میں ہے: لایصلح حجة لأن الخط یشبه الخط" خط حجت نہیں بن سکتا اس لیے کہ وہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے۔

نیز خانیہ میں ہے: أخرج المدعی خطا بإقرار المدعی علیه بذلك فأنكر أن یكون خطه فاستكتب وكان بین الخطین مشابهة ظاهرة لایقضی به هو الصحیح.

مدعی نے مدعا علیہ کے اقرار کا خط پیش کیا تو مدعا علیہ نے اپنا خط ہونے کا انکار کیا پھر قاضی نے مدعا علیہ سے خط لکھوایا اور دونوں تحریروں کے درمیان کھلی ہوئی مشابہت تھی اس کے باوجود قاضی اس خط پر فیصلہ نہیں دے گا یہی صحیح ہے۔

الأشباه والنظائر میں ہے:

لایعتمد علی الخط ولایعمل به. خط پر نہ اعتماد کیا جائے گا نہ عمل۔

کافی شرح وافی میں ہے:

الخط یشبه الخط وقد یزوّر و یفتعل. خط خط کے مشابہ ہوتا ہے اور کبھی جھوٹا اور جعلی ہوتا ہے۔

عینی علی الکنز میں ہے:

الخط یشبه الخط فلا یلزم حجة لأنه یحتمل التزویر. اھ.

خط چوں کہ ایک دوسرے کے مشابہ ہوتا ہے جھوٹا اور جعلی ہونے کا احتمال رکھتا ہے اس لیے اس کا حجت ہونا

لازم نہیں۔

مجمع الأنہر شرح ملتقی الأبحر میں ہے:

الکتاب قدیزوّرو یفتعل والخط یشبه الخط والخاتم یشبه الخاتم...[1]

مکتوب کبھی جھوٹا اور جعلی ہوتا ہے اور خط مشابہ خط ہوتا ہے اور مہر ایک دوسرے کے مشابہ ہوتی ہے۔

ظہیریہ و شرح الاشباہ للعلامۃ البیری ورد المحتار کتاب القضا باب کتاب القاضی میں ہے:

لایقضی القاضی بذلك عند المنازعة لأن الخط مما یزوّر و یفتعل.

قاضی کسی نزاع میں خط پر فیصلہ نہ کرے اس لیے کہ خط جعلی اور من گھڑت ہو سکتا ہے۔

فتاوی امام ظہیر الدین مرغینانی و غمز العیون میں ہے:

العلة فی عدم العمل بالخط کونه مما یزور و یفتعل أی من شانه ذلك وکونه من شانه ذلك یقتضی عدم العمل به وعدم الاعتماد علیه وإن لم یکن فی نفس الأمر کما هو ظاهر. اهـ .[2]

خط پر عمل نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ جعلی اور من گھڑت ہو سکتا ہے اور وہ جب ایسا ہو سکتا ہے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ اس پر عمل اور اعتماد نہ کیا جائے اگرچہ وہ نفس الامر میں ایسا نہ ہو جیسا کہ وہ ظاہر ہے۔

مذکورہ بالا جزئیات کی روشنی میں اعلیٰ حضرت کی اعلیٰ فقہی بصیرت، حیرت انگیز ضبط و استحضار غیر معمولی حافظہ، اور ژرف نگاہی عیاں ہے۔

﴿۹﴾

امام اہل سنت فرماتے ہیں کہ علما کی تصریح ہے کہ امام قاضی خان کا ارشاد زیادہ اعتبار و اعتماد کے لائق اور ان کی تصحیح و ترجیح فائق ہے کہ انھیں رتبۂ اجتہاد حاصل تھا۔

اس پر علمائے کرام کے مختلف اقوال سے استناد فرماتے ہیں:

(۱) حاشیہ جامع الفصولین للعلامہ خیر الدین الرملی استاذ صاحب در مختار میں ہے: علیك بما فی الخانیة فإن قاضی خان من أهل التصحیح والترجیح.

(۲) تصحیح القدوری للعلامہ قاسم میں ہے:

مایصححه قاضی خان من الأقوال یکون مقدما علی ما یصححه غیره لأنه کان فقیه النفس.

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷، ص:۵۸۳ الرسالة:الاحمدیة فیالوالایة الشرعیة والعرفیة.

(۲) الفتاوی الرضویة، ج:۷، ص:۵۸۳.

ترجمہ: جن اقوال کی تصحیح علامہ قاضی خان کردیں وہ دوسروں کے تصحیح کردہ اقوال پر مقدم ہوں گے اس لیے کہ امام قاضی خان فقیہ النفس ہیں۔

(۳) حاشیہ سید احمد طحطاوی علی الدر المختار مطبوعہ مصر ج:۲/۲۵ میں ہے:

الذی یظهر اعتماد ما فی الخانیة قولهم إن قاضی خان من أجل من یعتمد علی تصحیحاته۔

جو خانیہ میں ہے اس پر اعتماد اس سے ظاہر ہے کہ فقہا فرماتے ہیں: قاضی خان ان جلیل القدر لوگوں میں سے ہیں جن کی تصحیح پر اعتماد کیا جاتا ہے۔

(۴) غمزالعیون والبصائر شرح الاشباہ والنظائر مطبوعہ مطبع مصطفائی دہلی ص:۲۷۵ میں ہے: هذا القول صححه قاضی خان فینبغی اعتماده. اس کو قاضی خان نے صحیح قرار دیا ہے اس لیے اس پر اعتماد ہونا چاہیے۔

عقود الدریة مطبوعہ مصر جلد دوم ص:۵۷/ میں ہے. مایصححه قاضی خان مقدم علی ما یصححه غیره. جس کی تصحیح قاضی خان فرمادیں وہ اس پر مقدم ہے جس کی تصحیح کوئی دوسرا کرے۔[1]

مذکورہ بالا عبارات سے اعلیٰ حضرت کی وسعت نظر اور اصول وآداب افتا پر آگہی کا پتا چلتا ہے کہ امام قاضی خان جس قول کی تصحیح فرمادیں یا جسے ترجیح دے دیں وہ قول دوسرے لوگوں کی تصحیح و ترجیح کے مقابلے میں معتبر قرار پائے گا، اس کی تائید میں اعلیٰ حضرت نے برجستہ پانچ کتابوں سے جزئیات نقل فرمائے۔

ضمناً رسم المفتی میں مہارت کی دوسری نظیر ملاحظہ کریں: علم الافتا کا ایک اہم باب یہ ہے کہ مفتی کو اس بات کا پورا پورا علم ہونا چاہیے کہ کتب فتاوی، شروح اور متون میں سے کون سی کتابیں معتبر اور کون سی غیر معتبر ہیں اسی طرح کون سی کتاب کب لائق استفادہ ہوگی اور کب نہیں ہوگی، اعلیٰ حضرت نے جا بجا اپنی تصانیف میں اجمال و تفصیل کے ساتھ اس طرف اشارہ فرمایا ہے فتاوی رضویہ جلد ہفتم سے ایک اقتباس ذیل میں ملاحظہ کریں:

"ذخیرہ" ایک عمدہ مشہور مستند کتاب فتاوی ہے، "بدائع" امام ابو بکر بن مسعود کاشانی کی تصنیف اس کے بارے میں علما فرماتے ہیں: هذاالکتاب جلیل الشان لم أرله نظیرا فی کتبنا. اھ. یہ کتاب عظیم الشان ہے۔ اور اس کی نظیر ہماری کتابوں میں نظر نہیں آتی۔ محیط کے بارے میں رقم طراز ہیں: محیط وہ کتاب ہے جس کا اعتبار آفتاب نیم روز ہے۔

---

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷، باب التصرف فی المبیع والثمن ص:٦٧ ،رضااکیڈمی، ممبئی.

فکر انگیز تحقیقات

امام احمد رضا قدس سرہ العزیز عبقری الشرق والغرب اور نابغۂ روزگار فقیہ تھے، وہ کسی مسئلے پر طائرانہ نگاہ ڈالنے کے بجائے بحث و تحقیق کی انتہا کو پہنچ جاتے تھے، ان کی تحقیق میں دریا کی روانی اور سمندر کی وسعت کا نقشہ نظر آتا ہے، ذیل کی سطور میں ان کی فکر انگیز تحقیقات کے چند شواہد ملاحظہ فرمائیں۔

﴿۱﴾

"ولایت مُجبِرَہ" جس کی تعریف تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى ہے، اس کی دو قسمیں ہیں ایک **عرفیہ دنیویہ:** یہ ولایت بادشاہ کو رعایا اور حاکم کو محکومین پر ہوا کرتی ہے، اسی ولایت کی بنیاد پر سلاطین کو والیان ملک کہا جاتا ہے، دوسری **ولایت شرعیہ دینیہ:** یہ حقیقۃً اللہ عزوجل کو حاصل ہے پھر اس کی عطا سے اس کے حبیب محمد مصطفیٰ ﷺ کو حاصل ہے دوسری ولایت کو جو اللہ عزوجل کو حاصل ہے **حقیقیہ ذاتیہ** کہا جاتا ہے اور جو اس کی عطا سے اس کے محبوب ﷺ کو ہے اسے **عطائیہ** کہا جاتا ہے، حقیقیہ ذاتیہ کا بیان اللہ عزوجل نے اس آیت کریمہ میں کیا "مَا لَهُمْ مِّنْ دُوْنِهٖ مِنْ وَّلِيٍّ "[۱] (ان کے لیے اللہ کے سوا کوئی ولی نہیں) اور ولایت عطائیہ کا بیان اس آیت میں ہے:

"اَلنَّبِيُّ اَوْلٰى بِالْمُؤْمِنِيْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ "[۲] (یہ نبی مسلمانوں کا ان کی جان سے زیادہ مالک ہے) اگر ان دونوں آیتوں کا اجمال دیکھنا ہو تو اس آیت میں دیکھیں:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَمَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا[۳]

اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو پہنچتا ہے کہ جب اللہ و رسول کچھ حکم فرمادیں تو انھیں اپنے معاملہ کا

(۱) الکهف:۲٦،پ:۱۵.
(۲) الأحزاب:٦،پ:۲۲.
(۳) الأحزاب:۳٦،پ:۲۲.

کچھ اختیار رہے اور جو حکم نہ مانے اللہ اور اس کے رسول کا وہ بے شک صریح گمراہی میں بہکا۔

پھر رسول اللہ ﷺ کی انابت سے اسے ہے جسے انھوں نے اپنی ولایت اصلیہ سے اختیار ظلّی عطا فرمایا جتنی باتوں میں چاہا، ماذون مطلق کو مطلق اور ماذون امر خاص کو اس امر خاص میں، اس اختیار ظلّی کا بیان اس آیت میں ہے: ”الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ“[۱] وہ جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے۔ اور ان تینوں قسموں حقیقیہ ذاتیہ، عطائیہ اور ظلیہ کا اجتماع اس آیت میں ہے:

یٰاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ.[۲]

اے ایمان والو! حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں حکومت والے ہیں۔

ان آیات سے استدلال کے بعد اب اطیعوا کے دوبار میں لائے جانے کا راز بیان فرماتے ہیں:

اقول: یہی سر ہے کہ نوع دوم پر اطیعوا مکرر آیا کہ ذاتیہ وعطائیہ دو حقیقتیں ہیں اور نوع سوم کو اس اطیعوا دوم کے تحت مندرج فرمایا کہ ظل اصل سے جدا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔[۳]

کافر مسلمان کا ولی اور قاضی نہیں ہو سکتا:

امام اہل سنت اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے اس مسئلے کو پہلے قرآن مجید کی آیات سے منقح فرمایا پھر عبارات فقہا سے روشن کیا۔ آپ فرماتے ہیں:

> مگر مسلمان پر ولایت قسم دوم دینیہ شرعیہ جس سے مسلمان کے حق میں حکم غیر موجود شرعی مذہباً موجود ہو جائے اور دینی حیثیت سے آخرت میں اس کے کام آئے صرف مسلمانوں کے ساتھ خاص فرمائی ہے، اور کلمۂ حصر و تصریح نفی دونوں طور پر اسے صاف فرمادیا ہے کہ کسی کو مجال تاویل وابدائے احتمال نہ رہے۔ اول اس آیت کریمہ میں ”اِنَّمَا وَلِیُّکُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَالَّذِیْنَ اٰمَنُوا“ بے شک تمھارے ولی اللہ اور اس کے رسول اور اور ایمان والے ہیں (دوم) اس آیت کریمہ میں ” وَلَنْ یَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْکٰفِرِیْنَ عَلَی الْمُؤْمِنِیْنَ سَبِیْلًا “ (النساء:۵) اور ہرگز اللہ مومنوں پر کافروں کو راہ نہ دے گا۔ یہاں قطعاً وہی سبیل دینی شرعی مراد ہے، قرآن عظیم اس معنی کی آیات سے مشحون ہے۔ اب عبارات فقہا ملاحظہ کریں:
>
> حلبی علی الدر پھر شامی میں ہے: الکافر لایلی علی ولده المسلم لقوله

(۱) البقرة:۲۳۷، پ: ۲

(۲) النساء:۵۹، پ: ۵

(۳) فتاوی رضویه ۷/ ۴۹۳ مطبوعه رضا اکیڈمی ممبئی

تعالیٰ ولن یجعل اللہ للکفرین علی المؤمنین سبیلا. نہایہ پھر عالم گیری پھر طحطاوی پھر ابن عابدین میں ہے: "تقلید الذمی لیحکم بین أهل الذمة صحیح لا بین المسلمین وکذلك التحکیم".

تنویر الابصار میں ہے: لوحکّما عبداً فعتق أو صبیا فبلغ أو ذمیا فأسلم ثم حکم لاینفذ. درمختار کتاب الشہادات میں ہے: شرطها الولایةفیشترط الإسلام لوالمدعی علیه مسلما اور کتاب القضایا میں ہے: أهله أهل الشهادة وشرط أهلیتها شرط أهلیته فإن کلامنهما من باب الولایة.

ہدایہ میں ہے: لا ولایةلکافر علی مسلم لقوله تعالی ولن یجعل اللہ للکفرین علی المؤمنین سبیلا. کافر کو مسلم پر کوئی ولایت نہیں اللہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے (اور ہر گز اللہ مومنوں پر کافروں کو راہ نہیں دے گا)۔ اس کی شہادات میں ہے: لا تقبل شهادة الذمي علی المسلم لأنه لاولایة له بالإضافة إلیه ، ذمی کی گواہی مسلم کے خلاف مقبول نہیں اس لیے کہ ذمی کو کوئی ولایت نہیں مسلم کی طرف نسبت کرتے ہوئے۔
مختصر امام قدوری میں ہے:

لاتصح ولایة القاضی حتی،یجتمع فی المولّٰی شرائط الشهادة.[1]
قاضی کی ولایت صحیح نہیں یہاں تک کہ والی میں شرائط شہادت جمع ہو جائیں۔ (راقم)

ہدایہ میں ہے: لأن حکم القضاء یستقی من حکم الشهادة لأن کل واحد منهما من باب الولایة فکل من کان أهلا للشهادة یکون أهلاللقضاءوما یشترط لأهلیة الشهادة یشترط لأهلیة القضاء.

اس لیے کہ قاضی کا فیصلہ شہادت کے حکم سے مستفاد ہوتا ہے اس لیے کہ قضا و شہادت میں سے ہر ایک ولایت کے باب سے ہے تو جو شہادت کا اہل ہو گا وہی قضا کا بھی اہل ہو گا پس جو شہادت کی اہلیت میں شرط ہے وہ قضا کی اہلیت میں بھی شرط ہو گی (ت)

فتاوی امام قاضی خان میں ہے:

لاولایة للصبي والمجنون ولاالمملوك ولاالکافر علی المسلم.
نابالغ، مجنون، غلام اور کافر کو مسلمان پر کوئی ولایت نہیں۔ (ت)

(۱) فتاوی رضویة، ۷/ ٤۹٥.

بدائع ملک العلما مسعود کاشانی میں ہے:

لا شهادة للكافر على المسلم أصلا. مسلم کے خلاف کافر کی شہادت یک سر مقبول نہیں (راقم)

ان جزئیات فقہیہ کے علاوہ چند اور جزئیات بدائع کے حوالے سے اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے نقل کیے ہیں جنھیں طوالت کے خوف سے ترک کیا جارہا ہے، آخر میں رقم طراز ہیں:

یہ گیارہ کتابوں کی عبارات ہیں، مختصر امام قدوری، فتاوی امام قاضی خان، بدائع امام ملک العلماء، ہدایہ امام برہان الدین، نہایہ امام سغناقی، تنویر الابصار، در مختار، حلبی، طحطاوی، شامی۔ فتاوی عالم گیری اور خود کثرت عبارات کی کیا حاجت کہ بلا مبالغہ صدہا ہیں بلکہ شریعت نے اُن مسلمانوں پر سلطان اسلام کو بھی ولایت نہ دی جو دارالحرب میں اسلام لائے اور ہنوز ہجرت کر کے ہمارے دار میں نہ آئے۔قال اللہ تعالیٰ عزوجل:

”وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَلَمْ يُهَاجِرُوْا مَا لَكُمْ مِّنْ وَّلَايَتِهِمْ مِّنْ شَيْءٍ حَتّٰى يُهَاجِرُوْا“

اور جو ایمان لائے اور ہجرت نہ کی تمھیں ان پر کوئی ولایت نہیں جب تک ہجرت نہ کریں۔

مذکورہ بالا تحقیقات سے امام اہل سنت نے یہ ثابت فرمادیا کہ غیر مسلم خواہ بادشاہ وقت ہو یا کوئی والی و قاضی، مسلمانوں پر اسے کوئی ولایت شرعی حاصل نہیں، شہادت جو سب سے ادنی ولایت ہے یہ حاصل نہیں تو قضا جو اعلیٰ ولایت ہے وہ کیوں کر حاصل ہو سکتی ہے، اس امر کو فقہ کی گیارہ کتابوں کے جزئیات واضحہ صریحہ سے مزین و مبرہن فرمایا، متون، شروح اور فتاوی تینوں قسم کی کتابوں سے جزئیات پیش فرمائے۔

اور اگر بنظر غائر مطالعہ کیجیے تو اس مقام پر اعلیٰ حضرت کا رنگ اجتہاد بھی جھلکتا ہوا دکھائی دیتا ہے، کہ خود نص قطعی قرآن مجید سے اولاً آپ نے اس حکم کا استنباط فرمایا، دیگر فقہا نے بھی قرآن عظیم کی اس آیت ”وَلَنْ يَّجْعَلَ اللّٰهُ لِلْكٰفِرِيْنَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيْلًا “ سے اس امر کا حکم مستنبط فرمایا ہے لیکن ایک دوسری آیت اور بھی ہے جس سے اعلیٰ حضرت نے اس حکم کو نکالا وہ یہ ہے ”اِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗ وَالَّذِيْنَ اٰمَنُوا“ یہ آیت کریمہ اس باب میں نہایت صریح ہے، ساتھ ہی اس امر کی صراحت بھی ہے کہ مسلمانوں پر کن کو ولایت حاصل ہے۔

اس مسئلے کو ایک دوسرے زاویے سے بھی سمجھایا ہے۔

فقہ کی کتابوں میں بہت سے مسائل اس اصل پر مبنی ہیں کہ اختلاف دار کی حالت میں سلطان اسلام کو ولایت نہیں، ہدایہ میں ہے:”اختلاف الدارين يقطع الولاية ولهذا يمنع التوارث“ دارالاسلام اور دارالحرب کا اختلاف ولایت کو ختم کر دیتا ہے اسی وجہ سے ایک دوسرے کا وارث ہونے سے مانع ہے۔

اس جزئیہ کو نقل فرمانے کے بعد اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے مسئلہ دائرہ کے حکم کا استخراج بہت ہی عمدہ طور پر فرمایا ہے آپ فرماتے ہیں:

توبحالت اختلاف دین غیر مسلم کو مسلم کے دینی احکام میں مداخلت کیوں کر حکم شرعی ہو سکتی ہے بلکہ ولایت شرعیہ کا دائرہ اس سے بھی تنگ تر ہے خود سلطان اسلام کو، خود اس کے ملک میں، خود اس کی مسلمان رعایا پر صدہا باتوں میں ولایت شرعیہ نہ دی، اس کی نظیر وہی تزویج قاصرہ گذری کہ سلطان یا قاضیِ اسلام کا کیا ہوا نکاح نافذ نہیں اور باپ بھائی یا چچا یا کسی عصبہ بلکہ عصبہ نہ ہو تو ذوی الارحام اور وہ بھی نہ ہوں تو مولی الموالاۃ کا کیا ہوا نافذ۔

تنویر الابصار میں ہے:الولی فی النکاح العصبة بنفسه بشرط الإسلام فی حق مسلمة فإن لم تکن عصبة فالولایة للأم ثم للأخت ثم لولد الأم، ثم لذوی الأرحام(ثم مولی الموالاة .اهـ . در)ثم للسلطان ثم القاضی نص علیه فی منشوره. ملخصا.[1]

ترجمہ: مسلمان لڑکی کے نکاح کی ولایت اس کے عصبہ بنفسہ کو حاصل ہوگی بشرطے کہ یہ مسلمان ہو، پس اگر عصبہ نہ ہو تو ولایت ماں کو پھر حقیقی بہن پھر ماں کی طرف سے اولاد کو پھر ذوی الارحام کو پھر مولی الموالاۃ کو پھر سلطان پھر قاضی۔ جس کی قضا کی سند میں نکاح صغار پر ولایت کی تصریح کر دی گئی ہو۔ کو ولایت حاصل ہوگی (راقم)

سطور بالا کا مفہوم یہ ہوا کہ اختلاف دار کے سبب وہ سلطان اسلام جو پورے ملک یا قلمرو کا فرماں روا اور والی ہے اس کو اس مسلمان پر ولایت نہیں جو دارالحرب میں مسلمان ہوا اور ابھی وہاں سے ہجرت نہ کی، جب اختلاف دار سے ولایت عرفیہ دنیویہ حاصل نہیں ہوتی تو اختلاف دین و مذہب سے ولایت شرعیہ دینیہ جو عرفیہ سے اقوی ہے وہ تو بدرجۂ اولیٰ حاصل نہ ہوگی ماشاء اللہ! کتنا نفیس استدلال ہے، یہاں تک کہ سلطان اسلام اور قاضیِ کو بھی صدہا امور میں اپنی قلمرو اور حدود میں رہ کر بھی ولایت نہیں ہوتی، اس کو اعلیٰ حضرت نے متعدّد مثالوں سے سمجھایا ہے، یہاں صرف تنویر کی عبارت نقل کی گئی حالاں کہ امام اہل سنت نے اس نوع کی متعدّد نظیریں اشباہ والنظائر، در مختار، فتاوی امام رشید الدین، فتاوی وبری، فتاوی علامہ قاسم بن قطلوبغا اور قنیہ کے حوالے سے پیش فرمائی ہیں، ان امور سے جہاں اعلیٰ حضرت کی فکر انگیز تحقیقات، نادر قوت استدلال کا ثبوت فراہم ہوتا ہے وہیں آپ کی فقہی بصیرت، قوت اخذ واستنباط اور وسعت مطالعہ کے پہلو بھی عیاں ہوتے ہیں۔

---

(۱) فتاوی رضویة، ۷/ ٤٩٦.

اس امر کی تحقیق کہ اسلام میں قاضی بننے اور بنانے والے دونوں کا اسلام ضروری ہے۔

ماقبل میں اس امر کی تحقیق گزری کہ قضاے دینی شرعی کے لیے جو ولایت کی دوسری قسم شرعیہ دینیہ سے ہے، قاضی کا مسلمان ہونا شریعت اسلامیہ میں ضروری اور لازم ہے اب ذیل میں امام احمد رضا قدس سرہ اس امر کی تحقیق پیش فرمارہے ہیں کہ جس طرح قاضی کا مسلمان ہونا لازم ہے یوں ہی مقلِّد یعنی والیِ شہر حاکم ذی اختیار جو قاضی کو مقرر یا معزول کرسکتا ہے اس کا بھی مسلمان ہونا لازم ہے، دلیل یہ ہے کہ قضا ولایت مستقلہ نہیں بلکہ ولایت مقلِّد سے مستفاد ہے اور عدم مفید وجود نہیں ہوسکتا، اس کے علاوہ فقہ کی کثیر کتابوں کے جزئیات میں یہی صراحت ملتی ہے کہ قضا سپرد کرنے والے کا مسلمان ہونا ضروری ہے، ذیل کی سطور میں وہ جزئیات پیش کیے جارہے ہیں جن سے صراحۃً یا اشارۃً اس کا ثبوت ملتا ہے۔

فتح القدیر میں ہے: إذالم يكن سلطان ولامن يجوز التقليد منه كما فى بعض بلاد المسلمين غلب عليهم الكفار يجب عليهم أن يتفقوا على واحد منهم يجعلونه واليا فيولى قاضيا ويكون هوالذى يقضى بينهم وكذا ينصبوا إماما يصلى بهم الجمعة.

ترجمہ: جب کوئی سلطان (اسلام) نہ ہو اور نہ کوئی حاکم ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر ہوسکے جیسا کہ مسلمانوں کے بہت سے ممالک جہاں کفار مسلمانوں پر غالب آگئے ان پر واجب ہے کہ وہ اپنے میں سے کسی ایک پر اتفاق کرکے اس کو والی بنالیں پھر وہ کسی قاضی کا تقرر کرے اور یہ قاضی ان کے درمیان فیصلہ کرے اسی طرح ان پر واجب ہے کہ وہ اپنے لیے کسی کو امام مقرر کریں تاکہ وہ انھیں جمعہ کی نماز پڑھائے۔ (راقم)

جامع الفصولین میں ہے:

كل مصر فيه والٍ مسلم من جهة الكفار تجوز فيه إقامة الجمع والأعياد وأخذ الخراج وتقليد القضاء وتزويج الأيامى لاستيلاء المسلم عليهم وأمافي بلاد عليها ولاة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ويصير القاضى قاضيا بتراضى المسلمين ويجب عليهم طلب والٍ مسلم.اهـ.[1]

ہر ایسا شہر جہاں کفار کی طرف سے کوئی مسلم والی مقرر ہو وہاں جمعہ وعیدین قائم کرنا، خراج لینا،

---

(۱) فتاوى رضوية، ۷/ ۵۰۱.

قاضی مقرر کرنا اور بے نکاحوں کا نکاح کرنا صحیح ہے کیوں کہ ان کا والی مسلم ہے، رہے وہ شہر جہاں کے والیان کافر ہیں وہاں مسلمانوں کے لیے عیدین اور جمعہ قائم کرنا جائز ہے اور قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی ہو جائے گا اور مسلمانوں پر کسی مسلم والی کی جستجو واجب ہے۔(راقم)

در مختار میں:

لو فقد وال لغلبة الكفار وجب على المسلمين تعيين والٍ وإمام للجمعة. فتح.

غلبۂ کفار کے سبب اگر مسلمان والی مفقود ہو تو اپنے طور پر مسلمانوں کے لیے کسی والی اور امام جمعہ کا تعین کرنا واجب ہے۔

اسی طرح بعینہ معراج الدرایہ و تاتار خانیہ و ردالمحتار وغیرہا میں ہے، ان کی عبارات بعونہ تعالیٰ عن قریب آتی ہیں۔

نہر فائق میں فتح القدیر کی عبارت نقل کر کے فرمایا:

هٰذا هوالذى تطمئن النفس إليه فليعتمد.

یہی وہ بات ہے جس پر نفس مطمئن ہے تو اسی پر اعتماد کیا جانا چاہیے۔

علامہ ابن عابدین نے اس پر فرمایا:

الإشارة بقوله هٰذا إلى ما أفاده كلام الفتح من عدم صحة تقلد القضاء من كافر .اھ.

نہر فائق کے قول "هٰذا" سے اس امر کی طرف اشارہ ہے جس کا افادہ کلام فتح نے کیا ہے یعنی کافر کی طرف سے قضا کا تقرر صحیح نہ ہونا۔(ر)

اور یہ خود نص محرّرِ المذہب سیدنا امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتاب الاصل میں ہے کما سیاتی إن شاء الله تعالىٰ.

یہ تمام نصوص صریحہ واضحہ قاطعہ ہیں کہ قضاے شرعی بمعنی مذکور کے لیے مُوَلِّی و مُوَلّٰی دونوں کا اسلام ضروری ہے۔

یہاں تک قدرے تسہیل کے ساتھ اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی نقل کردہ عبارات پیش کی گئیں اب ہم ان کی مختصر توضیح پیش کرتے ہیں۔

فتح القدیر کی عبارت جو سب سے پہلے پیش کی گئی اس میں یہ کہا گیا کہ جب بادشاہ اسلام یا حاکم اسلام نہ ہو اور

کافروں کا غلبہ ہو ایسی صورت میں مسلمان متفق ہو کر خود کسی کو اپنا والی منتخب کریں اور وہ والی، قاضی کا تقرر کرے۔ یہاں یہ حکم نہیں دیا گیا کہ غیر مسلم بادشاہ یا والی سے مسلمان اپنے لیے قاضی کا انتخاب کرائیں، بلکہ صاف کہہ دیا ولا من یجوز التقلید منه. اور وہ نہ ہو جس کی طرف سے قاضی کا تقرر صحیح ہے، اگر غیر مسلم کی طرف سے قاضی کا تقرر صحیح ہوتا تو ہرگز یہ جملہ نہیں لکھا جاتا بلکہ یہ کہا جاتا کہ جب سلطان اسلام نہ ہو تو سلطان غیر مسلم کی طرف سے قاضی کا تقرر صحیح ہے۔

اور جامع الفصولین کی عبارت میں تصریح کہ وہ شہر جہاں کے والیان کافر ہیں وہاں مسلمانوں کے لیے جمعہ و عیدین قائم کرنا جائز ہے اور قاضی کا تقرر مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے ہوگا، یہاں بھی کافر کی طرف سے قاضی مقرر کیے جانے کی بات نہیں، اسی طرح دیگر کتابوں کی عبارات کا مفاد و ماحصل یہی ہے۔

مسکین و ہندیہ کی عبارات:

مسکین اور ہندیہ کی عبارتوں سے بعض لوگ مغالطے میں پڑ گئے مسکین کی عبارت کا مفہوم یہ ہے کہ مسلمان خواہ عادل ہو یا ظالم حتیٰ کہ کافر ہی کیوں نہ ہو اس کی طرف سے قاضی کی تقرری صحیح ہے، اور ہندیہ کی عبارت جسے تاتارخانیہ سے نقل کیا گیا ہے یہ ہے: "الإسلام ليس بشرط أي في السلطان الذي يقلد.اھ" وہ باشاہ جو قاضی مقرر کرے اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے، انھیں دونوں عبارتوں کے پیش نظر مفتی عبد اللہ صاحب کو بھی مغالطہ ہوا اور لکھ پڑے:

"روایت نمبر ۱۰-۱۱ سے معلوم ہوتا ہے کہ قضا کا عہدہ اور اس کے اختیارات دینے والے بادشاہ کا مسلمان ہونا ضروری نہیں"۔[1]

لیکن حقیقت اس کے برعکس ہے امام اہل سنت نے فقہا کی ان عبارات کی گہرائی اور تہ میں اتر کر اصل ماخذ تک پہنچ کر ان جواہر آب دار کا انکشاف فرمایا ہے جہاں تک بڑے بڑے حضرات کی نگاہیں پہنچنے سے قاصر رہیں، علامہ حصکفی اور علامہ شامی جیسے محققین نے بھی ان عبارتوں سے اس حقیقت کی نقاب کشائی نہیں فرمائی جس کی یہ متقاضی تھیں، اور جس کے سبب بعد والوں کو غلط فہمی ہوئی لیجیے باغ تحقیق کے ان پھولوں سے آپ بھی اپنے مشام جاں کو معطر کریں اور فکر و نظر کو جلا بخشیں۔ امام اہل سنت کی توضیحات کا حاصل یہ ہے:

قاضی مقرر کرنے کے لیے بادشاہ ملک کا مسلمان ہونا ضروری نہیں اگر بادشاہ غیر مسلم کے تصرف و اختیار میں کوئی اسلامی ریاست ہو جس کے والی کی مسند نشینی غیر مسلم بادشاہ کی منظوری اور حکم سے ہوتی ہو پھر یہ مسلمان والی کسی مسلمان کو اپنی رعایا پر قاضی مقرر کر دے تو وہ قاضی شرع ہو جائے گا اگرچہ بالواسطہ اس کی قضا بادشاہ غیر مسلم کی طرف مستند ہوئی یعنی مسلمان والی ریاست کو غیر مسلم بادشاہ نے مقرر کیا تھا اور والی نے قاضی کو مقرر کیا تو کہا جائے گا کہ قاضی کو بھی

(۱) فتاوى رضويه، ۷/ ۴۹۱.

بادشاہ نے ہی مقرر کیا اس لیے کہ مقلَّد کا مقلَّد مقلَّد ہوتا ہے بلکہ وہ مسلمان والی شہر خود اعلیٰ درجہ کا قاضی ہے حجر الدر میں ہے: ثم الوالی بالطریق الأولی شامی میں ہے: أي ثبوت الولایة للوالی أولی لأن القضاء یستمدها منه. اھ. یعنی والی کے لیے ولایت کا ثبوت بطریق اولیٰ ہوگا کیوں کہ قاضی تو اسی سے قضا پاتا ہے۔ (ر)

مذکورہ تحریر سے یہ ظاہر ہے کہ مسلمان والی کا تقرر بادشاہ غیر مسلم کے حکم اور اس کی منظوری سے بلا واسطہ ہو تو استفادۂ سبب اور قضا پر نظر رکھتے ہوئے یہ کہہ سکتے ہیں کہ قاضی کا تقرر سلطان غیر مسلم کی جانب سے ہوا، اگرچہ معاملے کی حقیقت یہ ہے کہ والی ملک کی ولایت اپنی ولایت عرفیہ یعنی غلبہ و استیلا سے مستفاد ہے کہ شرع مطہر نے مسلم والی کے لیے بھی صرف ولایت عرفیہ کو ولایت معتبرہ کے حصول کا سبب مانا ہے۔

فتاوی قاضی خان پھر بحر الرائق پھر رد المحتار میں ہے:

السلطان یصیر سلطانا بأمرین بالمبایعة معه من الأشراف، والأعیان وبأن ینفذ حکمه علی رعیته خوفا من قهره فإن بویع ولم ینفذ فیهم حکمه لعجزه عن قهرهم لا یصیر سلطانا فإذا صار سلطانا بالمبایعة فجار إن کان له قهر و غلبة لاینعزل.

سلطان دو امروں کے سبب سلطان بنتا ہے ایک اشراف و اعیان حکومت کی بیعت دوسرے رعایا پر اس کا حکم نافذ ہونے کی وجہ سے اس کے غلبہ کے خوف سے لہٰذا اگر بیعت کی گئی لیکن دبدبہ و غلبہ قائم نہ ہونے کے سبب اس کا حکم رعایا میں نافذ نہ ہو سکا تو سلطان نہیں ہوگا اور جب بیعت کے سبب سلطان ہو گیا اور اس نے ظلم کیا اگر اس کا جبر اور غلبہ برقرار رہے تو معزول نہ ہوگا۔ (ر)

فصول عمادیہ پھر ہندیہ میں ہے۔

ذکر فی الفتاوی أیضا تجوز صلاة الجمعة خلف المتغلب الذی لامنشورله من الخلیفة إذا کان سیرته فی رعیته سیرة الأمراء یحکم فیما بین رعیته بحکم الولایة لأن بهذا تثبت السلطنة فیتحقق الشرط.

فتاویٰ میں یہ بھی مذکور ہے کہ ایسے شخص کی اقتدا میں جمعہ کی نماز پڑھنا جائز ہے جو خود غلبہ پا کر خلیفہ کی منظوری کے بغیر اقتدار پر فائز ہو گیا، بشرطے کہ اپنی رعایا میں اُمرا کی سیرت و طریقہ پر چلے اور ولایت کی بنا پر رعایا میں حکم نافذ کرے کیوں کہ اس سے سلطنت کا ثبوت ہو جاتا ہے تو شرط بھی پائی جاتی ہے۔ (ر)

خلاصہ پھر بحر الرائق پھر طحطاوی پھر ابن عابدین میں ہے:

المتغلب الذی لاعهدله أی لامنشورله إن کان سیرته فیما بین الرعیة سیرة

الأمراء ویحکم بینھم بحکم الولاة تجوز الجمعة بحضرته.اھ .[1]

خلیفہ کی اجازت کے بغیر از خود غلبہ حاصل کرنے والے نے اگر رعایا میں اُمرا کی سی سیرت قائم کرلی اور حکم ولایت کے سبب ان میں فیصلہ کرتا ہے تو اس کی موجودگی میں جمعہ جائز ہے۔(ر)

مندرجہ بالا جزئیات اس امر کے مثبت و مؤید ہیں کہ نواب یا والی شہر و ملک کو جو ولایت حاصل ہے وہ غلبہ اور استیلا کے سبب ہے یعنی ولایت عرفیہ کی بنیاد پر اور اس کو شرع مطہر نے حصول ولایت کا معتبر سبب مانا ہے، جیسا کہ قاضی خان، بحر الرائق اور ردالمحتار کی عبارت سے عیاں ہے اسی طرح فصول عمادیہ اور ہندیہ میں نقل کردہ فتوی کے جزئیات نے بتایا کہ از خود غلبہ پاکر خلیفہ کی منظوری کے بغیر اگر کوئی والی بادشاہ بن بیٹھے اور حکمرانوں کا طریقہ اختیار کر لے، انھیں کے طریقے پر رعایا میں فیصلہ کرے تو بھی حکومت و مملکت کا قیام عمل میں آجائے گا اور اس کے پیچھے نماز جمعہ صحیح ہوگی۔

اسی طرح غیر مسلم بادشاہ نے جس کو والی مقرر کیا ہے وہ در حقیقت اپنے غلبہ و استیلا کی بنیاد پر والی و حکمراں ہوا ہے اگر اس کا دبدبہ اور غلبہ ریاست میں نہیں ہوتا تو ہرگز بادشاہ اسے والی نہ بنا تا رہی بادشاہ کی منظوری اور اجازت تو یہ اس کی معاون ہے۔

اب ہم بعینہ امام اہل سنت کی وہ عبارت پیش کرتے ہیں جو انھوں نے ان تقریرات کے بعد خلاصۂ بحث کے طور پر رقم فرمائی ہے:

> غایت یہ کہ اس کی ولایت عرفیہ طریقۂ شرعیہ سے مستفاد، یعنی بحکم امیر المؤمنین نہیں، تو یہ ایک نواب کیا آج صدہا سال سے تمام روے زمین کے سلاطین اسلام ایسے ہی ہیں اپنے استیلا کے باعث ہی سلطان اسلام ہیں وہ اسے بھی حاصل، اور منظوری بادشاہ اور اس کی معین ہے نہ کہ مخل، رہا بوجہ منظوری سبب اس کی قضا کو تقلید بادشاہ غیر مسلم کی طرف منسوب کرسکتے ہیں، یہی دونوں صورتیں عبارت مسکین: یجوز تقلید القضاء من السلطان العادل والجائر سواء کان کافرا أومسلما کذافی الأصل ، اور عبارت ہندیہ: ذکرفی الملتقط والإسلام لیس بشرط فیه أی فی السلطان الذی یُقلد کذا فی التاتارخانیة. میں مراد ہیں اور اس پر دلیل قاطع یہ کہ مسکین نے اسے اصل سے نقل کیا اصل مبسوط امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نام ہے مبسوط کی عبارت یہ ہے جو ردالمحتار کتاب الصلاۃ میں بحوالہ معراج الدرایہ منقول۔

البلادالتی فی أیدی الکفار بلاد الإسلام لا بلاد الحرب لأنهم لم یظهروا فیها

(۱) فتاوی رضویه، ۷/ ۵۰۲ الرسالة الهبه الاحمدیة فی الولایة الشرعیة والعوفیة.

حكم الكفر بل القضاة والولاة مسلمون يطيعونهم عن ضرورة أو بدونها وكل مصر فيه وال من جهتهم يجوز له إقامة الجمعة والأعياد والحد و تقليد القضاء لاستيلاء المسلم عليهم فلو الولاة كفاراً يجوز للمسلمين إقامة الجمعة و يصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين ويجب عليهم أن يلتمسوا واليا مسلما.[1]

وہ ممالک جو کافروں کے زیر اقتدار ہیں بلاد اسلام ہیں بلادِ حرب نہیں اس لیے کہ کافروں نے اس میں کفر کے احکام ظاہر نہ کیے، بلکہ قاضیان ووالیان مسلم ہیں وہ ان کی اطاعت ضرورت کے تحت کرتے ہیں یا بغیر ضرورت کے اور ہر وہ شہر جس میں کوئی حکمران ان کی طرف سے مقرر ہو اس کے لیے جمعہ، عیدین خود قائم کرنا اور قاضی مقرر کرنا جائز ہے، مسلمانوں کے کافروں پر غلبہ کے سبب، اور اگر والیان کافر ہوں تو مسلمانوں کے لیے جمعہ قائم کرنا جائز ہے اور قاضی مسلمانوں کی باہمی رضامندی سے قاضی ہو جائے گا، اور مسلمانوں پر کسی مسلمان والی کو ڈھونڈنا واجب ہے۔(ر)

اور ہندیہ نے اسے تاتارخانیہ سے نقل کیا، تاتارخانیہ کی پوری عبارت یہ ہے جو ردالمحتار کتاب القضا میں منقول ہے:

الإسلام ليس بشرط فيه أي في السلطان الذي يقلد وبلاد الإسلام التي في أيدي الكفرة لاشك أنها بلاد الإسلام لا بلاد الحرب لأنهم لم يظهروا فيها حكم الكفر والقضاة مسلمون والملوك الذي يطيعونهم عن ضرورة مسلمون ولوكانت عن غير ضرورة منهم ففساق وكل مصر فيه وال من جهتهم تجوز فيه إقامةالجمعةوالأعياد واخذ الخراج وتقليد القضاة وتزويج الأيامى لاستيلاء المسلم عليهم وأما بلاد عليها ولاة كفار فيجوز للمسلمين إقامة الجمع والأعياد ويصير القاضي قاضيا بتراضي المسلمين، فيجب عليهم أن يلتمسوا واليا مسلما منهم.اهـ .[2]

مذکورہ بالا عبارات کا ترجمہ و مفہوم وہی ہے جو ماقبل کی عبارت کا ہے صرف الفاظ کی کچھ کمی بیشی ہے، ان عبارات فقہا سے جو مطالب و مفاہیم مستنبط ہوتے ہیں اب ہم انھیں آئندہ سطور میں قلم بند کرتے ہیں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان عبارات سے جو نتائج اخذ کیے ہم ان کا حاصل اپنے لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

مسکین و ہندیہ، تاتارخانیہ، معراج الدرایہ اور ردالمحتار وغیرہ کتابوں کی عبارات و جزئیات نے صاف صاف ایسے شہروں کی تین قسمیں فرمائیں جہاں جمعہ، عیدین، حد قائم کرنا اور قاضی مقرر کرنا جائز ہے۔

(١) فتاوى رضويه، ٧/ ٥٠٢ ، رسالة: الهبة الأحمدية.

(٢) فتاوى رضويه، ٧/ ٥٠٣ ، رسالة: الهبة الأحمدية في الولاية الشرعية والعرفية.

ایک وہ ملک جس میں مسلمان بادشاہ ہو مگر غیر مسلم حکومت کے زیر اثر ہو جیسے: آج کل بخارا شریف (اور ہمارے زمانے میں اس کی واضح مثال افغانستان و عراق ہیں۔ راقم) اس کا بیان مبسوط میں "بل القضاة والولاة مسلمون يطيعونهم عن ضرورة أو بدونها " اور تاتارخانیہ میں ففساق تک ہے دوسرا وہ ملک جہاں بادشاہ غیر مسلم ہو لیکن ریاست اسلامی اور والی ریاست صاحب فوج و خزانہ مسلمان ہو اس کا بیان "كل مصرفيه وال من جهتهم" سے "لاستيلاء المسلم عليهم" تک ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ریاست پر کوئی والی یعنی مسلمان نہ ہو عام ازیں کہ غیر مسلم سلطان نے تنہا اس پر قبضہ جما رکھا ہو یا کوئی غیر اسلامی ریاست بھی اس کی شریک ہو جیسے: رجواڑے۔ اس کا بیان بقیہ عبارتوں میں ہے، ان عبارتوں میں قاضی شرع مقرر کرنے کو دو پہلی صورتوں کے ساتھ خاص کیا گیا ہے، یعنی قاضی شرع کا تقرر ان دو صورتوں میں صحیح ہے کہ جب والی قاضی کا تقرر کرنے والا مسلمان ہو عام ازیں کہ ملک کا بادشاہ مسلم ہو یا غیر مسلم، رہی آخری صورت کہ نہ والی مسلم ہو نہ بادشاہ اس صورت میں سلطان غیر مسلم کی طرف سے قاضی کا تقرر صحیح نہیں۔

اور مسکین و ہندیہ کی عبارتوں میں جہاں یہ کہا گیا ہے: يجوز تقلد القضاءمن السلطان العادل والجائر سواء كان كافرا أو مسلما كذا فى الأصل. فى الملتقط والإسلام ليس بشرط فيه أى فى السلطان الذى يقلد.اھ۔

وہاں یہی دوسری صورت مراد ہے کہ بادشاہ غیر مسلم ہو اور والی ریاست صاحب فوج و خزانہ مسلم ہو، اور یہاں ظاہراً تقلید کی نسبت سلطان غیر مسلم کی طرف ادنی مناسبت کی وجہ سے کر دی گئی کہ بادشاہ کے مقرر کردہ والی نے انھیں قاضی بنایا گویا بادشاہ نے ہی بنایا ورنہ حقیقۃً قاضی، والی مسلم کے مقرر کرنے سے ہی ہوا ہے کہ والی کو از خود غلبہ و استیلا حاصل ہے اور اس کا حکم اس کی رعایا پر نافذ، بادشاہ کی منظوری تو بس معین و مؤید کی حیثیت رکھتی ہے۔

تیسری قسم کی صورت وہی ہے جو بعینہ فتح القدیر و جامع الفصولین میں گزری کہ اب قضاے شرعی مسلمانوں کی باہمی رضا پر رہے گی، مبسوط کی جو عبارت ردالمحتار نے بحوالہ معراج الدرایہ نقل کیا اس میں صاف صراحت ہے۔

فلوالولاة كفارايجوز للمسلمين إقامة الجمعة ويصير القاضى قاضيا بتراضى المسلمين ويجب عليهم أن يلتمسوا واليا مسلما.اھ۔

اب بھی اگر قاضی شرعی کی تقرری صحیح ہو یعنی والیان کے کافر ہونے کی صورت میں بھی تو اس تخصیص اور تفریق حکم کے کیا معنی تھے، کہ قاضی مسلمانوں کی تراضی سے قاضی ہوگا، اور محقق علی الاطلاق کی عبارت نے تو اس مفاد صریح کو اور بھی اوضح و اصرح کر دیا کہ فرمایا: إذالم يكن من يجوز التقليد منه الخ.[1]

(۱) فتاوى رضويه، ۷/ ۵۰۳ ،رسالة: الهبة الأحمدية فى الولاية الشرعية والعرفية.

تو عبارات فقہا سے روشن ہو گیا کہ غیر مسلم کی طرف سے قضائے شرعی انھیں دو صورتوں میں ہے کہ مُوَلِّی مسلمان ہو کہ پہلی صورت میں بادشاہ مسلم اور دوسری صورت میں نواب مسلم ہے تیسری صورت میں یہ حکم ہرگز نہ رکھا اور صراحۃً اس کا جائز نہ ہونا ظاہر فرما دیا، تو مسکین و ہندیہ جو انھیں اصل اور تاتارخانیہ کا حوالہ دے رہے ہیں قطعًا ان کی یہی مراد لازم ورنہ حوالہ باطل اور نقل خلاف اصل ہو جائے گی۔ (۱)

مسکین و ہندیہ کی عبارتوں سے مغالطے کی وجہ:

امام اہل سنت اس گتھی کو بھی سلجھانا چاہتے ہیں کہ مسکین و ہندیہ کی عبارتوں سے کیوں مغالطہ ہوا۔

ہاں! ان دونوں کے اختصار شدید نے اثارتِ وہم کی جس کے سبب بحر الرائق نے قول مسکین نقل کر کے عبارات مذکورۂ فتح القدیر و جامع الفصولین سے اس کا رد فرمایا کہ "فی فتح القدیر مایخالفه (وأثرماأسلفنا ثم قال) و یؤیده مافی جامع الفصولین (ونقل ماقدمنا) یوں ہی در مختار نے قول مسکین ذکر کر کے کلام فتح سے اس کا تعقب کیا اور نہر الفائق نے کلام فتح نقل فرما کر اسی پر اعتماد لازم بتایا یہ سب کچھ کلام مسکین میں حوالۂ کتاب الاصل دیکھنے پر ہوا جو محرر المذہب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی کتب ظاہر الراویہ سے ہے، اس درجہ قوت عظیمہ کے تخیل پر بھی ان اکابر محققین نے اعتماد نہ فرمایا، مگر بحمد اللہ تعالیٰ عبارت اصل یوں ہی ہندیہ کی منقول عنہا تاتارخانیہ کی اصل عبارت دیکھنے نے تمام سحاب شبہات واوہام کا پردہ چاک کر کے حق کا چاند چمکا دیا۔

والحمد لله رب العلمين هكذاينبغي التحقيق والله تعالیٰ ولي التوفيق. (۲)

مذکورہ بالا عبارتوں میں امام احمد رضا قادری قدس سرہ القوی نے اس امر کو واشگاف کر دیا کہ صاحب بحر علامہ ابن نجیم حنفی، اور صاحب در مختار جیسے محققین نے مسکین کی عبارتوں کا رد کیوں فرمایا؟ اس پر تعقب کیوں کیا؟ اس کی وجہ یہی تھی کہ مسکین نے اصل کی پوری عبارت نقل نہیں کی بلکہ اس میں شدید اختصار کیا یہاں تک کہ مختصر ہو کر اتنی باقی رہی "يجوز تقلد القضاء من السلطان العادل والجائر سواء كان كافرا أومسلما كذافي الأصل.اهـ ." ظاہر بات ہے کہ مذکورہ عبارت سے کوئی بھی دھوکا کھا سکتا ہے اگر منقول عنہا کتب کو نہ دیکھے لہٰذا ردعمل یقینی ہے، پھر صاحب نہر الفائق کو سراہتے ہوئے لکھتے ہیں کہ نہر الفائق نے مسکین پر اعتماد ہی نہیں کیا بلکہ کلام فتح نقل فرما کر اس پر اعتماد کو لازم بتایا، امام اہل سنت کی یہ تحقیق اس قدر فکر انگیز اور حقائق کشا ہے کہ غور کرنے والا اس کی گہرائیوں میں گم ہو کر رہ جاتا ہے، اور اعتراف حقیقت کیے بغیر کوئی چارہ نہیں رہ جاتا، ان کی تحریر کی

(۱) فتاوی رضویه، ۷/ ۵۰۳ رسالة: الهبة الأحمدية فی الولاية الشرعية والعرفية.
(۲) فتاوی رضویه، ۷/ ۵۰۳-۵۰۴.

سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اپنے سے پیش تر علما سے جو فروگذاشتیں ہوئیں ہیں ان کی توضیح وتشریح اور عبارتوں کے درمیان توفیق و تطبیق اس خوش اسلوبی کے ساتھ کرتے ہیں کہ ان کے دامن نظر پر کوئی دھبا نہیں لگنے دیتے نہ ان پر طعنہ کش ہوتے ہیں نہ ان کا استہزا فرماتے ہیں، یہ آپ کا ایسا باکمال وصف ہے جس میں آپ کا شریک وسہیم نظر نہیں آتا۔

یہاں تک امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نے دو امروں کے بارے میں تحقیق انیق فرمائی تھی اول یہ کہ غیر مسلم کبھی بھی مسلمانوں کا قاضی نہیں ہو سکتا تا آں کہ وہ اسلام نہ لے آئے اور اس امر کو انھوں نے دلائل و براہین، نصوص قطعیہ، اور جزئیات فقہ کی روشنی میں اتنا واضح اور منقح فرما دیا کہ مخالف و موافق کسی کے لیے مجال انکار و تاویل نہ رہی، نیز آپ کا فقہی کمال یہ ہے کہ جن جزئیات کی روشنی میں مفتی موصوف نے غیر مسلم جج کو قاضی شرع بنانے کی بات کہی تھی انھیں جزئیات سے آپ نے عدم جوازِ قضا ثابت کر دیا۔

دوم یہ کہ جس طرح قاضی کے لیے اسلام شرط ہے اسی طرح مُوَلّی، قاضی مقرر کرنے والے کے لیے بھی اسلام لازم ہے کسی غیر مسلم کی طرف سے قاضی کا تقرر صحیح نہیں، اس کو کثیر کتب فقہ کے صریح جزئیات سے محقق کر دیا، علاوہ ازیں ایک مفتی نے اپنی پیش کردہ عبارتوں سے جو مفہوم اخذ کیا تھا، اور جن عبارتوں کو انھوں نے مستدل بہا قرار دیا تھا امام اہل سنت نے ان تمام استدلالات کو فاسد و باطل قرار دیا اور تیس (۳۰) وجہوں سے ان کے استدلالات پر کلام فرمایا اور یہ ثابت کر دیا کہ ان کی پیش کردہ تمام عبارتوں کا مسئلہ مذکورہ سے کوئی مس بھی نہیں ہے، اور یہ سراسر استدلال فاسد و اجتہاد عاطل ہے۔

﴿۲﴾

سود سے بچنے کے لیے حیلہ کرنا جائز ہے:

سود سے بچنے کے لیے حیلہ کرنا جائز و درست ہے اور اس بارے میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا قول کافی اور شافی ہے کہ فرمایا: "إن العينة جائزة ماجور من عمل بها قال وأجره لمكان الفرار من الحرام" عینہ جائز ہے اور اس کا کرنے والا ثواب پائے گا، اس میں ثواب اس وجہ سے ہے کہ حرام سے بھاگنا ہے۔ [1]

بیع عینہ در حقیقت سود سے بچنے کا ایک حیلہ ہے، اور دفع ربا کے لیے حیلہ کرنا مستحسن ہے اس کے ثبوت میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے احادیث و اقوال فقہا سے استناد فرمایا ہے، اب ہم ذیل میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی وہ تحقیق، تسہیل و تلخیص کے ساتھ پیش کر رہے ہیں، فرماتے ہیں:

(۱) رد المحتار، ٤/ ١٩٣ (مصطفى البابى مصر).

امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا: صحابۂ کرام نے بیع عینہ کیا اور اس کی تعریف فرمائی اور فتاوی قاضی خان میں ہے کہ اس کا مثل نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے مروی ہے کہ حضور نے اس کا حکم دیا، تواب رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور صحابہ کرام کے حکم دینے کے بعد کون ہے جو اس کو ناجائز بتائے۔

بحر الرائق میں **قنیہ** سے ہے کہ وہ بیعیں جو لوگ ربا سے بچنے کے لیے کرتے ہیں ان میں کچھ حرج نہیں، پھر ایک اور عالم کے نام رمز لکھی کی انھوں نے مکروہ کہا ہے، امام بقالی نے ان کی کراہت امام محمد سے روایت کی، جب کہ امام اعظم و ابویوسف کے نزدیک ان میں کوئی حرج نہیں، اسی طرح امام شیخ الاسلام خواہر زادہ نے اس کے جواز پر اتفاق نقل فرمایا ہے جب کہ قرض میں بیع کی شرط نہ لگائی ہو، توجب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس کی تعلیم ثابت، اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کا کرنا، اور ہمارے اماموں کا اس کے جواز پر اجماع قائم تواب شک کی کون سے جگہ باقی رہی، **اقول:** پھر یہ بھی اس صورت میں ہے کہ بیع اور قرض جمع ہوں، اس طور پر کہ مُقرِض حاجت مند کو کچھ روپے قرض دے، اور تھوڑی سی چیز زیادہ قیمت پر اس کے ہاتھ بیچے تو قرض کی حاجت کی وجہ سے مستقرض اسے قبول کرلے گا، تو اس صورت میں قرض اگر پہلے دیا ہے تو بعض نے بیع کو مکروہ کہا ہے، اس لیے کہ یہ وہ قرض ہوا جس نے ایک منفعت کھینچی، اور اگر بیع پہلے ہو چکی تھی تو بالاتفاق اس میں کوئی حرج نہیں اس لیے کہ یہ ایک بیع ہے جو قرض کا نفع لائی جیسا کہ امام شمس الائمہ حلوانی نے افادہ فرمایا اور اس پر فتوی دیا کمافی ردالمحتار.(۱)

قرآن وحدیث سے اس قسم کے حیلوں کے جواز کی دلیلیں:

یہاں تک اعلیٰ حضرت نے فقہاے کرام کے اقوال کی روشنی میں اس طرح کے حیلوں کا جواز ثابت فرمایا، اب قرآن مجید اور حدیث نبوی علی صاحبہ الصلاۃ والتسلیم سے ایسے حیلوں کے جواز کا ثبوت فراہم کر رہے ہیں، دیدۂ دل سے وہ بصیرت افروز دلیلیں ملاحظہ فرمائیں:

وان شئت الزيادة فى أمرالحيل فهذا ربنا تبارك و تعالىٰ قائلا لعبده أيوب عليه الصلاة والسلام خذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث.

اور اگر تو مسئلہ حیلہ میں زیادتی دلیل کا خواہش مند ہو تو یہ ہے ہمارا رب عزوجل تبارک وتعالیٰ اپنے بندے ایوب علیہ السلام سے فرماتا ہوا، (اپنے ہاتھ میں ایک جھاڑو لے لے اس سے مار اور قسم نہ توڑ) اور یہ ہیں ہمارے سردار رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کہ انھوں نے ربا سے بچنے کا حیلہ اور ایسا طریقہ تعلیم فرمایا کہ مقصود حاصل ہو جائے، اور حرام سے محافظت رہے:

(۱) الفتاوى الرضوية، ۷/ ۱۹۳-۱۹۴، الرساله: كفل الفقيه الفاهم.

روى الشيخان عن أبي سعيد الخدري رضى الله تعالىٰ عنه قال جاء بلال رضى الله تعالىٰ عنه إلى النبي ﷺ بتمر بَرني فقال له ﷺ: من أين هذاقال: كان عندنا تمرردىء فبعت منه صاعين بصاع فقال: أوّه عين الربا، عين الربا لاتفعل ولكن إذا أردت أن تشترى فبع التمر ببيع اٰخر ثم اشتربه.وأيضاهما عنه[1] وعن أبى هريرةرضى الله تعالىٰ عنهما أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خيبر فجاءه بتمر جنيب فقال: أكلُّ تمر خيبر هكذا قال: لا! والله يا رسول الله إنا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين و الصاعين بالثلاث فقال: لاتفعل بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيبا.[2]

بخاری ومسلم نے ابوسعید خدری رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا کہ انھوں نے فرمایا: بلال رضی اللہ تعالیٰ عنہ حضور ﷺ کے پاس خرمائے برنی لائے، نبی کریم ﷺ نے ان سے فرمایا کہ یہ تم نے کہاں سے لیے؟ انھوں نے عرض کی کہ ہمارے پاس خراب چھوہارے تھے ہم نے اس کے دوصاعوں کے بدلے ان کا ایک صاع خریدا تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا: اف! خالص ربا ہے، خالص ربا، ایسا نہ کرو مگر جب ان کو خریدنا چاہو تو اپنے چھوہاروں کو کسی اور چیز سے بیچ کر اس شے کے بدلے ان کو خریدو۔

نیز بخاری ومسلم نے ابوسعید خدری اور ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہما دونوں سے روایت کی کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شخص کو خیبر کا والی بناکر بھیجا، وہ خدمت اقدس میں خرمائے جنیب لے کر حاضر ہوئے، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: خیبر کے سب چھوہارے ایسے ہی ہیں؟ عرض کی نہیں خدا کی قسم یارسول اللہ! ہم اس میں کا ایک صاع دوصاع کے اور دوصاع تین صاع کے عوض لیتے ہیں، نبی کریم ﷺ نے فرمایا:

ایسا نہ کرو اپنے چھوہاروں کو روپیوں سے بیچ کر روپیوں سے یہ چھوہارے خریدلو۔

﴿۳﴾

تقوم میں شے کی موجودہ حالت دیکھی جاتی ہے نہ یہ کہ اصل میں کیا تھی:

۱۳۲۴ھ میں امام احمد رضا قدس سرہ نے جب رسالہ کفل الفقیہ الفاہم مکمل فرمالیا تو مکہ مکرمہ ہی کے اندر بعض علما کے ذریعہ یہ خبر ان تک پہنچی کہ یہاں کے ایک عالم فاضل حامد احمد محمد جدّاوی نے بطور مذاکرہ یہ فرمایا کہ علامہ ابن عابدین نے ردالمحتار میں اس مسئلہ کے تحت کہ بیع منعقد ہونے کی شرط مبیع کا مال متقوم ہونا ہے یہ تفریع ذکر کی:

(۱) الفتاوى الرضوية ۷/ ۱۹٤-۱۹۵.
(۲) بخاری، ۱/ ۲۹۳.

فلم ينعقد بيع كسرة خبز لأن أدنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس.اھ.(۱)

ایک ٹکڑے روٹی کی بیع باطل ہے اس لیے کہ جواز بیع کے لیے کم سے کم ایک پیسہ قیمت ہونا شرط ہے۔

اور ظاہر ہے کہ کاغذ کا اتنا ٹکڑا ایک پیسہ کی قدر نہیں تو نوٹ کی بیع باطل ہونا چاہیے کہ اصلاً ہوئی ہی نہیں، حرام یا مکروہ ہونا تو در کنار۔

امام احمد رضا قدس سرہ نے فاضل ممدوح کے اس اعتراض پر بہت ہی نفیس، دل پذیر، فکر انگیز اور مُسکت جواب رقم فرمایا ہے، جس کا حاصل یہ ہے:

فاضل موصوف نے یہ بات میرا رسالہ دیکھنے سے پہلی کہی ہے، کاش وہ میرا رسالہ دیکھ لیتے اور اس کے مضامین پر مطلع ہوتے۔ اور اعتراض کا جواب تو خود ان کے اس قول ہی سے ظاہر ہے کہ یہ کاغذ کا ٹکڑا ایک پیسہ کا نہیں اس لیے کہ لایساوی ولم یکن یساوی میں کھلا ہوا فرق ہے ان کا یہ کہنا کہ کاغذ کا اتنا ٹکڑا ایک پیسہ کا نہیں اس لیے کہ اب تو وہ سو روپے کا ہے اور شَے کی موجودہ حالت دیکھی جاتی ہے نہ یہ کہ اصل میں کیا تھی، عربی متن یہ ہے:

والجواب ظاهر بملاحظة قوله لايساوى فلسا فبون بين بين لايساوى ولم يكن يساوى لأنه الاٰن يساوى مائة وألفا والنظر للحال لا للأصل.

اس کے بعد چند مثالوں کے ذریعے اس ضابطے کو خوب روشن اور مدلل فرمایا ہے لکھتے ہیں:

ألاترى أن بيع أواني الخزف والطين كبارها وصغارها من الحب والجفنة إلى نحورأس الشيشة شائع ذائع بين عامة المسلمين ولم ينكره أحد مع أن أصله تراب والتراب ليس بمال بل لو نظر للأصل لعادت مسئلة الفلس المتمسك بها على نفسها بالنقض لما علمت أن قطعة نحاس بوزن فلس لا تساوى فلسا قط بل لا تبلغ نصفه أيضا. فبالنظر للأصل لايساوى الفلس نفسه فلسا فلا يكون مالا متقوما فكيف يكون قيمةً وثمناً.اھ.(۲)

کیا نہیں دیکھتے کہ پکی اور کچی مٹی کے برتن، چھوٹے اور بڑے گولی اور کونڈے (روٹی پکانے کا مٹی کا

(۱) ردالمحتار على الدرالمختار، ج:٤، ص:٦ ،مطلب شرائط انواع البيع.
(۲) العطايا النبوية فى الفتاوى الرضوية، ج:٧،ص:١٣٨.

ایک ظرف) سے لے کر چلم (آگ اور تمباکو رکھنے کا ظرف جسے حقہ پر رکھ کر کش لگاتے ہیں) تک، ان کی بیع تمام مسلمانوں میں رائج و معروف ہے اور کوئی اس پر انکار نہیں کرتا، حالاں کہ ان کی اصل مٹی ہے اور مٹی مال نہیں، اور اصل کو دیکھیں تو وہ پیسہ کا مسئلہ خود اپنے ہی نفس کا ناقض ہوگا اس لیے کہ آپ کو معلوم ہے کہ تانبے کا پتّر جو وزن میں ایک پیسہ کے برابر ہو ہر گز ایک پیسہ بلکہ نصف پیسے کا بھی نہیں ہوتا، تو اصل پر نظر کرنے سے خود ایک پیسہ ایک پیسہ کا نہیں تو مال متقوم نہ ہوا تو قیمت اور ثمن کیوں کر ہو سکتا ہے۔

مسئلہ مذکورہ کی توضیح میں امام احمد رضا قدس سرہ نے قرآن مجید کے ایک نص سے بھی استدلال فرمایا ہے اور یہ ایسا استدلال ہے جو یقیناً رب علّام کے فیض سے قلب اعلیٰ حضرت پر القا ہوا ہے آپ فرماتے ہیں:

ألاترى أن العالم معظم شرعا و عقلا و عرفا ولا نظر إلى أنه فى الأصل من الذين قال الله تعالىٰ فيهم "هوالذى اخرجكم من بطون امهٰتكم لاتعلمون شيئا" وماذلك إلالأنه بحدوث وصف فيه صار متقوما عند الله و عندالناس بعد أن لم يكن كذلك.

کیا نہیں دیکھتے کہ شرع میں، عقل میں اور عرف میں عالم کی تعظیم ہے اور اس پر نظر نہیں کہ وہ اصل میں ان لوگوں سے ہے جن کی نسبت رب عزوجل نے فرمایا کہ:

اللہ وہ ہے جس نے تمھیں تمھاری ماؤں کے پیٹ سے اس حال پر پیدا کیا کہ تم کچھ نہ جانتے تھے۔[1]

تو یہ اسی سبب سے ہے کہ اس میں ایک وصف پیدا ہو گیا جس کے سبب خالق اور مخلوق سب کے نزدیک اس کی عزت ہوگئی جو پہلے نہ تھی، ایسے ہی علم کا ورق اس وجہ سے قیمتی ہو گیا کہ اس میں وہ علم لکھ دیا گیا اور ایسے ہی نوٹ جس میں چھاپے کے سبب وہ بات پیدا ہوگئی جس نے نفع کے باعث رغبتوں کو اس کی طرف کھینچ دیا اور طبیعتیں اس کی طرف میل کرنے لگیں، اور اس میں دینا اور روکنا جاری ہوا۔[2]

تقوم میں شَے کی حالت موجودہ دیکھی جاتی ہے اس کے ثبوت میں اعلیٰ حضرت نے چند نظائر پیش فرمائے جن سے یہ واضح ہو گیا کہ کوئی شَے اپنی اصل کے اعتبار سے ایک پیسہ کی قیمت کو نہ پہنچے تو بھی اس کی بیع صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ پکی اور کچی مٹی کے برتن، چھوٹے چھوٹے گولی اور کونڈے سے لے کر چلم تک کی بیع دنیا بھر کے مسلمانوں میں رائج ہے اور کوئی اس پر انکار نہیں کرتا حالاں کہ اس کی اصل مٹی ہے اور مٹی مال نہیں، اسی طرح پیسہ کو لے لیں کہ اصل کے اعتبار سے تانبے کا ایک پتّر ہے جو وزن میں ایک پیسہ کے برابر ہے جب تک اسے ڈھالا نہ جائے اس کی

(۱) القرآن: النحل آیت۷۸.
(۲) الفتاوی الرضویة، ج:۷، ص:۱۳۸.

قیمت آدھے پیسہ کو بھی نہیں پہنچتی، تو جب اصل پر نظر کرنے سے جو ایک پیسہ ہے وہ ایک پیسہ کا نہیں ہے تو مال متقوم بھی نہ ہوا اور جب قیمت والا مال نہ ہوا تو اسے قیمت اور ثمن قرار دینا کیسے صحیح ہو سکتا ہے؟

﴿۴﴾

بیع عینہ کی تحقیق اور اس کا حکم

بیع عینہ:

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے امام فقیہ النفس قاضی خاں رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے حوالے سے بیع عینہ کا یہ مفہوم نقل فرمایا ہے:

> قرض لینے والے کے پاس کوئی متاع نہیں دینے والے کے پاس ہے۔ اور دینے والا چاہتا ہے کہ دس روپے قرض دے اور کسی میعاد پر تیرہ روپے اس سے وصول کرے تو متاع اس کے قبضے میں دے دے، پھر قرض لینے والا اس متاع کو کسی اجنبی کے ہاتھ دس روپے کو بیچے اور وہ متاع اس اجنبی کو دے دے، وہ اجنبی قرض دینے والے کے ہاتھ دس روپے کو بیچ ڈالے، اور وہ اجنبی اس سے دس روپے لے کر قرض لینے والے کو دے دے، تو اجنبی پر جو قرض لینے والے کا دین تھا وہ اتر جائے گا اور وہ متاع قرض دینے والے کے پاس دس میں پہنچ جائے گی اور قرض لینے والے پر اس کے تیرہ روپے ایک وعدہ پر لازم ہو جائیں گے۔ انتہی۔[1] امام قاضی خان نے فرمایا: اسی کا نام بیع عینہ ہے۔

بیع عینہ کے بارے میں حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کوئی نص صریح منقول نہیں کہ یہ جائز ہے یا ناجائز یا مکروہ، محرّرِ مذہب حنفی حضرت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک یہ بیع مکروہ ہے۔

آپ فرماتے ہیں: "هذا البيع في قلبي كأمثال الجبال ذميم اخترعه أكلة الربا" اس بیع کی برائی میرے دل میں پہاڑوں کے برابر ہے اسے سود خوروں نے ایجاد کیا ہے۔

اس کے مکروہ ہونے پر آپ کی دلیل وہ حدیث ہے جسے امام احمد، ابوداؤد، بزار، ابو یعلی اور بیہقی نے حضرت نافع سے انھوں نے عبد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا:

قال عليه الصلاة والسلام: إذا تبايعتم العينة واتبعتم أذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوّكم.

نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: جب تم بطور عینہ خرید و فروخت کرو اور بیلوں کی دم کے پیچھے چلو تو ذلیل

---

(۱) الفتاوى الرضوية ج:۷ ص:۱۷۱.

ہو جاؤ گے اور تمھارا دشمن تم پر غالب آجائے گا۔[1]

اور امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک جائز ہے اس میں کوئی کراہت نہیں بلکہ ایسی بیع کرنے والے کو ثواب ملے گا کہ اس میں سود سے چھٹکارا حاصل کرنے کا بہترین حیلہ ہے، یہی مذہب کثیر صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا ہے اور اسی کو اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ نے اختیار فرمایا، اعلیٰ حضرت رقم طراز ہیں:

ردالمحتار میں طحطاوی اس میں عالم گیری اس میں مختار الفتاوی، اس میں امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے منقول ہے کہ عینہ جائز ہے اور اس کے کرنے والے کو ثواب ملے گا۔ اھ

فتح القدیر میں فرمایا عینہ میں کوئی کراہت نہیں سوائے خلاف اولی کے اس لیے کہ اس میں قرض دینے کے اچھے سلوک سے روگردانی ہے، اھ اور اسے بحر الرائق اور نہر الفائق اور در مختار اور شرنبلالیہ وغیرہ نے برقرار رکھا، نیز فتح القدیر میں ہے امام ابو یوسف نے فرمایا: لایکرہ ھذاالبیع یہ بیع مکروہ نہیں، اس لیے کہ بہت سے صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اسے کیا اور اس کی تعریف کی اور اسے سود نہ ٹھہرایا۔[2]

مذکورہ بالا فقہی کتابوں سے اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ واضح فرمادیا کہ امام ابو یوسف کے نزدیک یہ بیع جائز و درست ہے اس میں کوئی کراہت نہیں نیز اس پر صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا عمل بھی رہا اور اس بیع کی تعریف بھی فرمائی، اب آئندہ سطور میں امام ابو یوسف کے مذہب کی تائید میں اعلیٰ حضرت کی تحقیق ملاحظہ کریں:

امام ابو یوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے یہ فرمایا ہے کہ بہت سے صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے اسے کیا اور اس کی تعریف فرمائی بغیر سند متّصل ان کا یہ بیان اصول فقہ کی اصطلاح میں حدیث مرسل ہے اس لیے کہ مرسل ہمارے نزدیک ہر وہ حدیث ہے جس کی سند متّصل نہ ہو، رہی یہ بات کہ ان کے اقسام میں فرق کیا جاتا ہے اور علاحدہ علاحدہ ان کے نام رکھے جاتے ہیں، مرسل، منقطع، مقطوع اور معضَل وغیرہ یہ محدثین کی اصطلاح ہے اور حکم سب کا ایک ہے وہ یہ کہ ثقہ اگر حدیث مرسل لائے تو مقبول ہے، اب امام ابو یوسف سے بڑھ کر آپ کو کون سا ثقہ درکار ہے؟ تو جب بکثرت صحابۂ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے اس کا کرنا ثابت ہو گیا تو اس سے عدول نہ کیا جائے گا اس لیے کہ ہمارے امام کا مذہب یہ ہے کہ صحابۂ کرام کی تقلید کی جائے۔[3]

اس کے بعد بیع عینہ سے متعلق حدیث مذکور پر تفصیلی کلام ہے۔ روایۃً، درایۃً، سنداً، متناً ہر طرح سے تحقیقی گفتگو کی گئی ہے۔

(۱) الفتاوی الرضویۃ، ج:۷ ص:۱۷۱.
(۲) الفتاوی الرضویۃ، ج:۷ ص:۱۷۳-۱۷۴.
(۳) الفتاوی الرضویۃ، ج:۷ ص:۱۷۴.

غیر منصوص احکام کا استنباط اور جدید مسائل کی تحقیق

۱۳۲۳ھ میں اعلیٰ حضرت امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ جب دوسری بار حج کے لیے گئے تو مکہ معظمہ (زادھا اللہ شرفا) کے دو مقتدر علمائے کرام "مولانا عبد اللہ احمد میرداد حنفی امام مسجد حرام اور ان کے استاذ مولانا حامد احمد محمد جدّاوی حنفی قدس اللہ سرّہما نے "نوٹ" جو ایک جدید اور نو پیدا چیز تھی اس کے متعلق اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ سے استفتا کیا۔ یہ استفتا بارہ سوالات پر مشتمل تھا ان تمام سوالات کو ہم ذیل کی سطور میں درج کر رہے ہیں تاکہ آئندہ کی بحثوں کو سمجھنے میں کوئی دشواری نہ ہو۔

آپ کا کیا ارشاد ہے۔ آپ کا فضل ہمیشہ رہے۔ اس کاغذ کے باب میں جس پر سکّہ ہوتا ہے اور اسے نوٹ کہتے ہیں، اور اس میں متعدّد باتیں دریافت کرنی ہیں۔

اول: کیا وہ مال ہے یا دستاویز کی طرح کوئی سند؟

دوم: جب وہ بقدر نصاب ہو اور اس پر سال گزر جائے تو اس پر زکات واجب ہوگی یا نہیں؟

سوم: کیا اسے مہر مقرر کر سکتے ہیں؟

چہارم: اگر کوئی اسے محفوظ جگہ سے چرائے تو اس کا ہاتھ کاٹنا واجب ہوگا یا نہیں؟

پنجم: اگر اسے کوئی تلف کر دے تو عوض میں اسے نوٹ ہی دینا ہوگا یا روپے؟

ششم: کیا روپوں یا اشرفیوں یا پیسوں کے عوض اس کی بیع جائز ہے؟

ہفتم: اگر مثلاً کسی کپڑے سے اسے بدلیں تو یہ بیع مطلق ہوگی یا مقایضہ؟ (جس میں دونوں طرف متاع ہوتی ہے)

ہشتم: کیا اسے قرض دینا جائز ہے اور اگر جائز ہے تو ادا کرتے وقت نوٹ ہی دیا جائے یا روپے؟

نہم: کیا روپوں کے عوض ایک وعدۂ معینہ پر بطور قرض اس کا بیچنا جائز ہے؟

دہم: کیا اس میں بیع سلم جائز ہے؟ یوں کہ روپے پیشگی دیے جائیں کہ مثلاً ایک مہینہ کے بعد اس قسم کا اور ایسا نوٹ لیا جائے گا؟

یازدہم: کیا یہ جائز ہے کہ جتنی رقم اس میں لکھی ہے اس سے زائد کو بیچا جائے مثلاً دس کا نوٹ بارہ یا بیس کو یا

اسی طرح سے کم کو؟

دوازدہم: اگر یہ جائز ہے تو کیا یہ بھی جائز ہے کہ جب زید عمرو سے دس روپے قرض لینا چاہے، تو عمرو کہے، روپے تو میرے پاس نہیں ہیں، ہاں میں دس کا نوٹ بارہ کو سال بھر کی قسط بندی پر تیرے ہاتھ بیچتا ہوں، کہ تو ہر مہینے ایک روپیہ دیا کرے کیا اس کو منع کیا جائے گا کہ یہ سود کا حیلہ ہے اور اگر منع نہ کیا جائے تو اس میں اور ربا میں کیا فرق ہے کہ یہ حلال ہو اور وہ حرام، حالاں کہ مآل دونوں کا ایک ہے یعنی زیادتی کا ملنا۔

ہمیں جواب سے فائدہ بخشو قیامت کے دن تمھیں اجر ملے۔ (۱)

کرنسی نوٹ کے متعلق یہ بارہ سوالات تھے جو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی خدمت میں پیش کیے گئے اس وقت وہاں نوٹ ایک نئی چیز تھی اور فقہاے کرام اس کے متعلق احکام کے بارے میں حیران و پریشان تھے۔

امام احمد رضا بریلوی قدس سرہ نے ڈیڑھ دن سے کم مدت کے اندر اس حالت میں کہ بخار کا عارضہ تھا ایسا روشن اور تحقیقی جواب سپرد قرطاس فرمایا کہ یہ پیچیدہ مسائل جن کا حل نہایت دشوار تھا آفتاب سے زیادہ روشن ہو گئے علماے حرمین طیبین نے آپ کے فتاوے کو قدر کی نگاہوں سے دیکھا اور سر آنکھوں پر رکھا۔

دل چسپ بات یہ ہے کہ آپ کی بارگاہ میں استفتا سے بہت پہلے کرنسی نوٹ کے بارے میں مفتیِ اعظم مکہ مکرمہ **شیخ جمال بن عبداللہ بن عمر حنفی** رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے بھی استفتا ہوا تھا، حضرت ممدوح کی عظمت شان اور بلند پایۂ علمی کا اندازہ اس سے ہوتا ہے کہ موصوف سند حدیث وفقہ میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے استاذ الاستاذ ہیں اور اپنے زمانۂ مبارک میں مفتی حنفیہ کے منصب جلیل پر فائز رہے۔

آپ نے کچھ جواب نہ دیا بلکہ علماے ربانیین کی جو شان ہے اس کے مطابق صرف اتنا تحریر فرمایا:

”العلم أمانة فی أعناق العلماء واللہ تعالیٰ أعلم“ علم علما کی گردنوں میں امانت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم.

مذکورہ بالا جواب سے یہ اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ یہ مسئلہ اس زمانے میں کس قدر لاینحل ہو چکا تھا مگر اعلیٰ حضرت نے اپنی خداداد فقہی بصیرت سے اس کا ایسا حل تلاش فرمایا کہ علماے عرب و عجم سب ورطۂ حیرت میں پڑ گئے اور قارئین عش عش کر اٹھے۔ ان تحقیقات کی چند جھلکیاں آپ بھی ملاحظہ کریں۔

﴿۴﴾

کرنسی نوٹ کی حقیقت اور اس کا حکم:

اعلیٰ حضرت سے نوٹ کے بارے میں پہلا سوال یہ ہوا تھا کہ کیا وہ مال ہے یا دستاویز کی طرح کوئی سند؟

---

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷، ص:۱۳۷، رسالہ: کفل الفقیہ الفاہم.

اس کی اصل تو معلوم ہے کہ وہ کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور کاغذ مال متقوم (قیمت والا مال) ہے اور اس سکہ نے اسے کچھ زیادہ نہ کیا، مگر یہی کہ لوگوں کی رغبتیں اس کی طرف بڑھ گئیں اور وقت حاجت کے لیے اٹھا رکھنے کے زیادہ لائق ہو گیا اور مال کے یہی معنی ہیں یعنی وہ جس کی طرف طبیعت میل کرے، اور حاجت کے لیے اٹھا رکھنے کے قابل ہو جیسا کہ بحر و شامی وغیرہما میں ہے اور معلوم ہے کہ شرع مطہر نے کبھی مسلمان کو اس سے نہ روکا کہ اپنے پارۂ کاغذ میں جس طرح چاہے تصرف کرے جیسا کہ شراب و خوک (خنزیر) کے بارے میں نہی وارد ہوئی اور مال کے باقیمت ہونے کا اسی پر مدار ہے جیسا کہ ردالمحتار میں ہے اور اسی میں تلویح سے نقل فرمایا: "المال ما من شانه أن يدخر للانتفاع وقت الحاجة والتقويم يستلزم المالية" مال وہ چیز ہے جس کی شان یہ ہو کہ وقت حاجت اسے نفع لینے کے لیے اٹھا رکھا جائے اور قیمت والا ہونا مال ہونے کو مستلزم ہے، اور اسی میں بحوالہ بحر الرائق حاوی قدسی سے ہے، "المال اسم لغير الأدمي خلق لمصالح الأدمي وأمكن إحرازه والتصرف فيه على وجه الاختيار.اھ." مال آدمی کے سوا ہر اس شے کا نام ہے جو آدمی کی مصلحتوں کے لیے پیدا کی گئی اور اس قابل ہے کہ اسے محفوظ رکھیں اور باختیار خود اس میں تصرف بھی کریں اھ [۱]

مذکورہ بالا اقتباس سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ نوٹ ایک قیمتی مال ہے اور انسان کو اپنے پارۂ کاغذ میں جیسا چاہے تصرف کرنے کا پورا حق ہے جب نوٹ کی حقیقت معلوم ہو گئی کہ یہ مال متقوم ہے تو باقی سوالات کے جوابات بھی اسی سے حاصل ہو گئے۔

قربان جائیے اعلیٰ حضرت کی فقہی بصیرت پر، مختصر سے لفظوں میں ان تمام سوالوں کا جواب پیش فرما دیا۔

مزید ترقی کرتے ہوئے امام احمد رضا قدس اللہ سرّہ فتح القدیر کا وہ جزئیہ نقل فرماتے ہیں جس سے گیارہویں سوال کا جواب بھی ہو جاتا ہے اور اس امر کا انکشاف بھی کہ اگر غور کیا جائے تو در حقیقت یہ نوٹ کا جزئیہ ہے۔

نوٹ کا جزئیہ:

آپ فرماتے ہیں وقدقال المحقق على الإطلاق فی فتح القدير: "ولو باع كاغذة بألف يجوز ولا يُكره" اگر کوئی اپنے کاغذ کا ٹکڑا ہزار روپے کو بیچے تو بلا کراہت جائز ہے۔[۲]

ماقبل کی تصریحات سے یہ امر متیقن ہو گیا کہ نوٹ مال ہے کوئی سند یا دستاویز نہیں، بعض لوگوں کو اس کا وہم ہوا تھا کہ نوٹ دستاویز کی قبیل سے کوئی سند ہے، امام احمد رضا قدس سرہ نے پانچ وجہوں سے اس کا رد فرمایا، اور دلائل کی روشنی میں اس گمان کو باطل و مردود قرار دیا۔

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص:۱۳۸ رضا اکیڈمی ممبئی.
(۲) امام ابن الھمام،فتح القدیر.

نوٹ کے از قبیل تمسک ہونے کا مطلب:

مجد د اعظم کی تحریر کا خلاصہ یہ ہے: نوٹ کے دستاویز ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ گورنمنٹ جو ان کاغذات کو بشکل نوٹ جاری کرتی ہے ان کاغذات کے لینے والوں سے روپے (چاندی کا سکہ) قرض لیتی ہے اور ان کے قرضوں اور ان کی مقداروں کی یاد داشت ان کو دے دیتی ہے، جب یہ قرض خواہ لوگ گورنمنٹ کے پاس ان نوٹوں کو لے کر آتے ہیں تو گورنمنٹ ان کے قرضے ادا کر دیتی ہے اور اپنے کاغذات واپس لے لیتی ہے اور اگر یہ نوٹ لینے والے، رعایا میں سے کسی کو وہ نوٹ دیتے ہیں اور ان سے روپے لیتے ہیں تو گویا یہ ان دوسروں سے قرض لیتے ہیں مگر قرض خواہ اب اپنا قرض ان دوسرے قرض داروں سے وصول نہیں کر سکتے بلکہ یہ قرض دار انھیں سلطنت کے حوالے کر دیتے ہیں کہ وہ اپنا قرض گورنمنٹ سے وصول کریں اور اس حوالہ کی نشانی کو وہی یادداشت ان کو دے دیتے ہیں، یہ ہے نوٹ کے سند اور دستاویز ہونے کا مطلب — اسی طرح جتنے الٹ پھیر نوٹوں کے ہوتے جائیں گے قرض اور حوالے مکرر ہوتے جائیں گے۔[1]

کیا مذکورہ بالا باتیں نوٹ پر صادق آرہی ہیں یا نہیں؟ صورت اول پر اعلیٰ حضرت نے پانچ وجہوں سے کلام فرمایا:

﴿۲﴾

نوٹ کے سند ہونے پر پانچ وجہوں سے کلام:

وجہ اول: ہر سمجھ دار بچہ جانتا ہے کہ جتنے لوگ نوٹوں کا معاملہ کرتے ہیں کسی کے دل میں ان باتوں کا خطرہ بھی نہیں گزرتا اور کبھی بھی اس تبادلے سے یہ نہیں سمجھتے کہ ہم دوسرے کو قرض دے رہے ہیں یا قرض لے رہے ہیں یا حوالہ کر رہے ہیں۔[2] ملخصاً

وجہ دوم: ایسا کبھی نہیں دیکھا گیا کہ کوئی اپنے قرض کے کھاتے میں اس کا نام لکھتا ہو جس نے نوٹ دے کر اس سے روپے لیے، اور زندگی میں کبھی بھی اس سے یہ نہیں کہتا کہ تو نے مجھ سے قرض لیا ہے ادا کر دے اور اپنی یادداشت مجھ سے لے لے۔ (ملخصاً و مترجماً)

وجہ سوم: اور جو اوروں کا اس پر دینا آتا ہے اس میں بھی اس کا نام کبھی نہیں لکھتا جسے نوٹ دے کر اس سے اس نے روپے لیے نہ کبھی زندگی بھر یا مرتے دم یہ کہتا ہے کہ فلاں کا مجھ پر اتنا آتا ہے اسے ادا کر دینا اور میری یادداشت مجھ سے لے لینا۔ (ملخصاً و مترجماً)

---

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷، ص:۱۲۹.

(۲) الفتاوی الرضویة، ج:۷، ص:۱۲۹.

وجہ چہارم: نوٹ دے کر روپے حاصل کرنا اگر قرض قرار پائے تو پھر وہ ظالم و بے باک جو علانیہ طور پر سود کھانے کے عادی ہو چکے ہیں ہر گز ایک روپیہ بھی قرض نہ دیں گے جب تک تا ادائے دین، اس پر ماہ وار سود مقرر نہ کر لیں، حالاں کہ انھیں دیکھو گے کہ نوٹ لے کر روپے دیتے ہیں اور اس پر ایک پیسہ بھی نہیں مانگتے، نہ مہینہ پیچھے، نہ برسوں آگے۔ اور اگر وہ جانتے کہ یہ قرض دینا ہے تو ہر گز نہ چھوڑتے۔

وجہ پنجم: حق یہ ہے کہ وہ سب کے سب اس سے مبادلہ اور خرید و فروخت ہی کا قصد کرتے ہیں، جو نوٹ رکھتا ہے وہ یقیناً جانتا ہے کہ میں روپے دے کر اس کا مالک ہو گیا اور جو نوٹ دیتا ہے وہ یقیناً جانتا ہے کہ میں نے روپے لے کر نوٹ کو اپنی ملک سے خارج کر دیا۔

اور نوٹ لینے والا اسے روپوں اشرفیوں پیسوں کی طرح اپنا مال اور اپنی جمع سمجھتا ہے اور اسے جوڑ کر رکھتا ہے اس میں ہبہ کرتا ہے، وصیت کرتا ہے اور تصدق کرتا ہے۔ الخ[1]

امام احمد رضا قادری قدس سرہ نے قوی استدلال اور مضبوط دلائل سے اس مسئلہ کو بالکل واضح اور منقح فرما دیا کہ کرنسی نوٹ کوئی سند نہیں ہے بلکہ قیمت والا مال ہے، ان ارشادات سے دیوبندیوں کے مولوی رشید احمد گنگوہی کے فتوے کا بھی پر زور رد ہو جاتا ہے جس میں نوٹ کو تمسک ٹھہرا کر سرے سے مال ہونے سے خارج کر دیا اور کمی بیشی تو در کنار برابری کے ساتھ بھی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا گیا ہے، اس رسالہ کو تصنیف کرتے وقت مولوی رشید احمد گنگوہی کا خلاف معلوم نہ تھا مگر پھر بھی بالہام الٰہی بقدر کفایت ایسی بحث فرمائی کہ گنگوہی صاحب کے دلائل هباء منثورا ہو گئے۔

بعد میں اس کے اور مولوی عبد الحی صاحب لکھنوی کے رد میں ایک مستقل رسالہ "کاسر السفیه الواهم فی إبدال قرطاس الدراهم" تصنیف کیا۔

﴿۳﴾

ایک روپے کا نوٹ سو روپے میں باہمی رضامندی سے بیچنا جائز ہے، سود نہیں ہوگا:

کرنسی نوٹ نو پید اور ایک حادث چیز ہے اس کے پیدا ہونے کے ساتھ یہ سوال پیدا ہوا کہ وہ کاغذی نوٹ جسے ہم اپنی اصطلاح میں "ثمن" سمجھتے ہیں اگر چاندی کے روپے کے ساتھ اس کی بیع ہو جو ثمن خلقی ہے تو زیادتی کے ساتھ یا کمی کے ساتھ بیع جائز ہے یا نہیں؟

اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ نے اس کا حکم واضح فرمایا کہ نوٹ پر جتنی رقم لکھی ہے اس سے زیادہ یا کم کو جتنے پر رضا مندی ہو جائے اس کا بیچنا جائز ہے، اس لیے کہ اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ نوٹ کا ان مقداروں سے اندازہ کرنا صرف

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص:۱۲۹-۱۳۰.

لوگوں کی اصطلاح سے پیدا ہوا ہے اور بائع ومشتری پر کسی دوسرے کو کوئی ولایت حاصل نہیں جیسا کہ ہدایہ وفتح القدیر میں ہے، توان دونوں کو اختیار ہے کہ کم یا زیادہ جتنا چاہیں مقرر کرلیں، اصل عبارت یہ ہے۔

فأقول نعم يجوز بيعه بأزيد من رقمه وبأنقص منه كيفما تراضيا لما علمت أن تقديرها بهذه المقادير إنما حدث باصطلاح الناس وهما لا ولاية للغير عليهما كما تقدم عن الهداية والفتح فلهما أن يقدرا بماشاءا من نقص و زيادة.اهـ.[1]

کرنسی نوٹ میں قدر وجنس دونوں مفقود:

اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے اپنی تحقیق سے یہ ثابت فرمادیا کہ کرنسی نوٹ میں قدر وجنس دونوں مفقود ہیں، لہٰذا یہ سودی مال کی قبیل سے ہے ہی نہیں کہ اس میں سود ہو، چند نقلی وعقلی دلائل سے آپ نے اس کا حکم واضح فرمایا ہے، ذیل کی سطور میں چند دلائل پیش کیے جاتے ہیں:

پہلی نقلی دلیل: ہمارے تمام علمائے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ حرمت ربا کی علت وہ خاص اندازہ یعنی ناپ یا تول ہے اتحاد جنس کے ساتھ تو اگر قدر وجنس دونوں پائے جائیں تو بیشی اور ادھار دونوں حرام ہیں اور اگر دونوں نہ پائی جائیں تو حلال ہیں اور اگر دونوں میں سے ایک پائی جائے تو بیشی حلال اور ادھار حرام ہے اور یہ ایک عام قاعدہ ہے جو کہیں بھی منتقض نہیں، اور باب ربا کے جمیع مسائل اسی پر دائر ہیں۔

یہ معلوم ہے کہ نوٹ اور روپیوں میں شرکت نہ قدر میں ہے نہ جنس میں، جنس میں تو اس لیے نہیں کہ یہ کاغذ ہے اور وہ چاندی، اور قدر میں اس لیے نہیں کہ روپے تول کی چیز ہیں اور نوٹ نہ تول کی نہ ناپ کی تو واجب ہوا کہ بیشی اور ادھار دونوں جائز ہوں، تو ظاہر ہوا کہ نوٹ سرے سے مال ربا سے ہی نہیں۔[2]

دوسری دلیل: قال فی ردالمحتار وغیرہ کلما حرم الفضل حرم النسأ ولاعکس وکلما حل النسأ حل الفضل ولاعکس.اهـ.

ردالمحتار وغیرہ میں فرمایا جہاں بیشی حرام ہوتی ہے وہاں ادھار بھی حرام ہے اس کا عکس نہیں اور جہاں ادھار حلال ہو وہاں بیشی بھی حلال ہوتی ہے اس کا عکس نہیں۔

وقد أقمنا البرهان القاطع فی جواب التاسع علی حل النسأ ههنا فوجب حل الفضل.اهـ.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں: کہ نویں سوال کے جواب میں ہم دلیل قطعی قائم کر چکے ہیں کہ نوٹ میں ادھار

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص:۱۶۰-۱۶۱.
(۲) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص: ۱۶۱.

جائز ہے تو واجب ہوا کہ بیشی بھی حلال ہو۔

صاحب ردالمحتار یہ فرماتے ہیں کہ جہاں ادھار حلال ہے وہاں بیشی بھی حلال ہے، اور اعلیٰ حضرت نے جب پہلے یہ ثابت کر دیا کہ نوٹ میں ادھار جائز ہے تو واجب ہوا کہ زیادتی بھی حلال ہو۔

تیسری دلیل: حضور اکرم ﷺ کا ارشاد ہے "إذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم رواه مسلم عن عبادة بن الصامت رضی الله تعالى عنه فمن الحاجر بعد إذن رسول الله ﷺ".

جب جنس مختلف ہو تو جیسے چاہو بیچو، یہ حدیث صحیح مسلم میں عبادہ بن صامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے، تو رسول اللہ ﷺ کی اجازت کے بعد منع کرنے والا کون ہے۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ نوٹ کی جنس الگ ہے اور روپے کی الگ تو تفاضل یا ادھار کی صورت میں بیع کیوں حرام ہوگی؟

چوتھی دلیل: ہر عقل مند یہ جانتا ہے کہ وہ مال جو عام بھاؤ سے سب کے نزدیک دس روپے کی قیمت کا ہے ہر شخص کو روا ہے کہ خریدار کی رضامندی سے اسے سو روپے کو بیچے یا ایک ہی پیسے میں بیچ دے۔ من جانب الشرع اس پر کوئی روک نہیں بلکہ قرآن مبین خود اس پر ناطق ہے۔ إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم. اے مسلمانو! آپس میں ایک دوسرے کا مال ناحق نہ کھاؤ مگر یہ کہ کوئی سودا ہو باہمی رضامندی کا۔ (تو وہ تمھارے لیے حلال ہے) (نساء آیت:۲۹)

فتح القدیر میں محقق ابن الہمام رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يُكره. یعنی ایک کاغذ ایک ہزار میں بیچا تو جائز ہے اور اصلاً مکروہ بھی نہیں اور ہر شخص یہ جانتا ہے کہ کاغذ کے ایک ٹکڑے کی قیمت ہرگز نہ ہزار تک پہنچتی ہے نہ سو تک نہ ایک روپے تک، تو اس کا سبب یہی ہے کہ قیمت اور ثمن جدا جدا چیزیں ہیں اور بائع و مشتری پر قیمت (یعنی بازار بھاؤ) کی پابندی ثمن میں لازم نہیں (ثمن وہ ہے جو ان کے درمیان باہم طے پایا) بلکہ انھیں اختیار ہے کہ بازار کے بھاؤ سے کئی گنا زائد پر رضامندی کر لیں یا اس کے سوویں حصے پر۔[1]

اعتراض: اعلیٰ حضرت کے مذکورۂ بالا دلائل پر یہ اعتراض واقع ہو سکتا ہے کہ آپ نے جو بیان فرمایا وہ متاع کا حکم ہے اور نوٹ تو اصطلاح میں ثمن ہے لہٰذا حکمِ متاع، ثمن پر کیسے جاری ہو سکتا ہے؟

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص: ۱۶۲ ،رسالہ: كفل الفقيه الفاهم.

امام احمد رضا کا جواب:

اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں: معترض نے تو خود ہی یہ کہ کر کہ یہ اصطلاح میں ثمن ہے اس کا جواب ظاہر کر دیا، جب یہ اصطلاحی ثمن ہے تو اوروں کی اصطلاح عاقدین کو عدم ابطال ثمنیت پر مجبور نہیں کرتی یہ ممکن ہے کہ وہ ثمنیت کو باطل قرار دیں، اور اگر یہ مان بھی لیتے ہیں کہ عاقدین ابطال ثمنیت پر قادر نہیں تو یہ قاعدہ کہاں سے نکالا کہ اصطلاحی ثمنوں کی مقدار مصطلح سے تغییر جائز نہیں۔ کیا نہیں دیکھتے کہ ایک روپے کے پیسے عرف کی تعیین سے ہمیشہ متعیّن ہوتے ہیں اس کی دلیل یہ ہے کہ ہر سمجھ دار بچہ جانتا ہے کہ ایک روپیہ سولہ آنے کا ہے۔ نہ پندرہ کا نہ سترہ کا۔ پھر یہ عرفی تعیین اور پیسوں کا ثمن اصطلاحی ہونا بائع و مشتری پر کمی بیشی حرام نہیں کرتا۔ در مختار و تنویر الابصار میں فرمایا جس نے صرّاف کو ایک روپیہ دیا اور کہا کہ اس کے عوض مجھے آٹھ آنے کے پیسے دے دو اور ایک سکہ جو اٹھنی سے رتّی بھر کم ہو تو ایسی بیع جائز ہے اس لیے کہ روپے کی اتنی چاندی جو اس چھوٹے سکہ کے برابر ہو وہ تو اس سکہ کے عوض رہے گی اور باقی کے عوض پیسے۔

اور ہدایہ کی عبارت تو یہ ہے ”لو قال أعطني نصف درهم فلوسا و نصفا إلاحبة جاز “اھ. اگر کہا آٹھ آنے پیسے دے دو اور رتی کم اٹھنی تو جائز ہے۔

مزید تقویت کے لیے فرماتے ہیں: یہ تو ثمن اصطلاحی کی بات تھی آیئے ثمن خلقی کی طرف۔ سونا چاندی کہ اصل پیدائش کے اعتبار سے ثمن ہیں اور کوئی شخص ان کی ثمنیت باطل کرنے پر قادر نہیں، اور ہر عاقل یہ جانتا ہے کہ اشرفی ہمیشہ کئی روپے کی ہوتی ہے اور ہر گز کوئی اشرفی ایسی نہیں پائی جائے گی جو ایک روپے کی قیمت کی ہو اس کے باوجود ہمارے ائمہ نے تصریح فرمائی ہے کہ ایک اشرفی ایک روپے کو بیچنا صحیح ہے اس میں اصلاً ربا نہیں اس کا سبب یہی ہے کہ جب جنس مختلف ہوں تو جیسے چاہو بیچو، اور نوٹ اور روپے کا مختلف الجنس ہونا ایسی بات ہے جس سے کوئی مجنون ہی ناواقف ہو گا، ہدایہ، در مختار اور عام کتابوں میں یہی کہا گیا ہے کہ دو روپے اور ایک اشرفی کو ایک روپے اور دو اشرفی کے عوض بیچنا درست ہے، اور اس کے درست ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہر جنس اپنے مقابل جنس کے ساتھ کر دی جائے گی مثلاً دو روپے دو اشرفی کے مقابل اور ایک روپیہ ایک اشرفی کے مقابل۔ (۱)

مذکورہ بالا تصریحات سے امام احمد رضا قدس سرہ نے کتب فقہ کے متعدّد جزئیات کی روشنی میں اس عقدہ کو واشگاف فرمادیا کہ ثمنیت اصطلاحی کی متعیّنہ مقدار سے کمی و بیشی عاقدین کی رضا سے جائز و درست، بلکہ یہ بات تو ثمن خلقی و حقیقی میں بھی جائز ہے جس کی ثمنیت کو اللہ تعالیٰ نے واجب قرار دیا ہے، اگر کوئی چاہے کہ دو اشرفی کو ایک درہم

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص: ۱٦۲، رسالة كفل الفقيه الفاهم.

چاندی کے عوض بیچے تو ایسا کرنا درست ہے اس میں کوئی قباحت نہیں، سرکار دوعالم ﷺ کا فرمان عالی شان ہے کہ جب اشیا کی اَصناف مختلف ہو جائیں تو کمی یا زیادتی جس طرح چاہو بیچو، لہٰذا معترض کا وہ اعتراض پورے طور پر رفع ہو گیا۔

﴿۴﴾

کرنسی نوٹ میں بیع سلم جائز ہے:

کیا کرنسی نوٹ میں بیع سلم جائز ہے یا نہیں بایں طور کہ روپے پیشگی دے دیے جائیں کہ مثلاً ایک مہینے کے بعد اس قسم کا اور ایسا نوٹ لیا جائے گا؟

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:"فأقول نعم يجوز السلم فى النوط وقد يقال لا يجوز فإنه ثمن ولاسلم فى الأثمان كما تقدم عن النهر" الخ.

اعلیٰ حضرت کے جواب اور تحقیقات کا حاصل یہ ہے۔

آپ فرماتے ہیں کہ ہاں! نوٹ میں سلم جائز ہے یہ بھی کہا گیا کہ جائز نہیں اس لیے کہ نوٹ ثمن ہیں اور ثمن میں بدلی جائز نہیں جیسا کہ نہر سے گزرا، اور تحقیق یہ ہے کہ یہ قول صرف ایک روایت نادرہ کی بنیاد پر ہے جو امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے منقول ہے ورنہ متون میں تو یہ تصریح ہے کہ پیسوں میں سلم (بدلی) جائز ہے ہاں! جو خلقی طور پر ثمن ہیں ان میں سلم جائز نہیں اور یہ صرف سونا اور چاندی ہیں۔

(۱) تنویر الابصار و درمختار میں ہے: (يصح أى السلم فيما أمكن ضبط صفته) كجودته ورداءته (ومعرفة قدره كمكيل و موزون) وخرج بقوله (مثمن) الدراهم والدنانير لأنها أثمان فلم يجزفيهما السلم خلافا لمالك(أوعددى متقارب كجوز و بيض وفلس) الخ.

سلم جائز ہے ہر اس چیز میں جس کی صفت کا انضباط ہو سکے جیسے اس کا کھرا کھوٹا ہونا اور اس کا اندازہ پہچان سکیں جیسے ناپ اور تول کی چیز اور یہ جو مصنف نے فرمایا کہ وہ چیز ثمن نہ ہو اس سے روپے اور اشرفی نکل گئے اس لیے کہ وہ ثمن ہیں تو ان میں تبدیلی جائز نہیں اس میں امام مالک کا خلاف ہے، یا گنتی سے بکنے کی چیز ہو تو ایسی ہو کہ اس کے افراد باہم قریب قریب ہوتے ہیں جیسے اخروٹ، انڈے اور پیسے الخ۔[1]

(۲) ہدایہ میں ہے:وكذا فى الفلوس عددا وقيل هذا عند أبى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالىٰ و عند محمد لا يجوز لأنهما أثمان ولهما أن الثمنية فى حقهما باصطلاحهما فتبطل باصطلاحهما قال فى الفتح أى يجوز السلم فى الفلوس عددا.

(۱) الفتاوى الرضوية، ج:۷،ص: ۱۵۸.

ہدایہ میں ہے یوں ہی پیسوں میں بدلی جائز ہے ان کی گنتی مقرر کرکے اور کہا گیا ہے کہ یہ امام اعظم اور امام ابویوسف کے نزدیک ہے، اور امام محمد کے نزدیک جائز نہیں اس لیے کہ پیسے ثمن ہیں اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ثمن ہونا بائع و مشتری کے حق میں ان کی اصطلاح کی بنیاد پر ہے، تو ان دونوں کی اصطلاح سے باطل بھی ہو جائے گا۔

(۳) فتح القدیر میں محقق ابن الہمام نے فرمایا پیسوں میں گنتی سے بیع سلم جائز ہے۔ اس کے بعد اعلیٰ حضرت رقم طراز ہیں:

هكذا ذكره محمد رحمه الله تعالىٰ في الجامع من غير ذكر خلاف فكان هذا ظاهر الرواية عنه وقيل بل هذا قول أبي حنيفة وأبي يوسف أما عنده فلا يجوز بدليل منعه بيع الفلس بالفلسين.(۱)

اسی طرح امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے جامع میں ذکر فرمایا اور کسی خلاف کا نام نہ لیا تو یہی روایت امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے روایت مشہورہ ہوئی، اور بعض نے یہ کہا کہ یہ قول شیخین کا ہے، امام محمد اس کے قائل نہیں اس لیے کہ وہ دو پیسوں کو ایک پیسہ کے عوض بیچنا منع فرماتے ہیں، ان کی دلیل یہی ہے کہ وہ ثمن ہیں اور جب ثمن ہیں تو ان میں بدلی جائز نہ ہوئی۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت اپنی تحقیق پیش فرماتے ہیں:

روایت مشہورہ جو امام محمد سے منقول ہے اس میں جواز ہی مروی ہے البتہ وہ بیع اور بیع سلم میں فرق کرتے ہیں کہ سلم میں یہ امر ضروری ہے کہ جو چیز وعدہ پر لینی ٹھہرے وہ ثمن نہ ہو تو جب انھوں نے پیسوں کی بدلی پر اقدام کیا تو ضمناً ان کی اصطلاح ثمنیت کو باطل کر دیا اور ان کی بدلی اسی طور پر جائز ہے جس طرح ان میں معاملہ کیا جاتا ہے یعنی گن کر بر خلاف بیع کے کہ وہ ثمن پر بھی وارد ہو سکتی ہے تو بیع میں ان کو ثمنیت سے خارج کرنے کا کوئی موجب نہیں پس کمی بیشی جائز نہ ہوئی اور ایک پیسے کی دو پیسے سے بیع منع ٹھہری۔

مگر اس فرق پر اعتراض ہے اس لیے کہ امام محمد اس کے قائل ہی نہیں کہ صرف عاقدین کے ارادہ ہی سے وہ ثمنیت سے خارج ہو جائیں حالاں کہ باقی تمام لوگ ان کے ثمن ہونے پر متفق ہیں، ہدایہ میں فرمایا کہ امام اعظم و امام ابویوسف کے نزدیک ایک پیسہ دو معین پیسے کے عوض بیچنا جائز ہے اور امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا جائز نہیں اس لیے کہ ان کا ثمن ہونا سب لوگوں کی اصطلاح سے ثابت ہوا تھا تو صرف ان دو کی اصطلاح سے باطل نہ ہوگا، اور جب وہ ثمنیت پر باقی ہیں تو متعیّن نہ ہوں گے تو یہ ایسا ہی ہے جیسے ایک پیسہ دو غیر معین پیسے کے بدلے میں بیچ لیا اور جیسے ایک معین روپیہ دو غیر معین روپے کے بدلے میں بیچا۔

(۱) الفتاوى الرضوية، ج:۷، ص: ۱۵۸.

اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ثمنیت عاقدین کے حق میں ان کی اصطلاح سے ثابت ہوتی ہے (آخر تقریر سابق تک)، اور محقق علام نے اسے برقرار رکھا اور اسی طور پر اس کی تقریر فرمائی تو امام محمد یہاں کس طرح فرمائیں گے کہ عاقدین کا ان کی بدلی پر اقدام کرنا ان کی اصطلاحِ ثمنیت کو باطل مان لینا ہے مگر یہ کہا جائے کہ یہ ان کی پہلی تعلیل سے رجوع ہے اور وہ تعلیل خود امام محمد سے منقول نہ تھی، مشائخ نے پیدا کی تھی نیز اس فرق سے ظاہر ہو گیا کہ امام محمد کے نزدیک وجہ وہ نہیں تھی بلکہ وہ بھی اسی کے قائل ہیں کہ عاقدین کو اپنے حق میں ثمنیت باطل کرنے کا اختیار ہے مگر یہ اس وقت ہے کہ جب عاقدین سے ثمنیت باطل کرنے کا ارادہ ثابت ہو جائے اور وہ بدلی (سَلَم) میں ضرور ثابت ہو گیا اس لیے کہ اس میں جو چیز وعدہ پر لینی ٹھہری ہے وہ کبھی ثمن نہیں ہو سکتی تو پیسوں میں بدلی پر ان کا اِقدام ثمنیت باطل کرنے پر دلیل ہے اور بیع میں ان کا یہ ارادہ ثابت نہ ہوا اس لیے کہ اس میں مبیع کا ثمن نہ ہونا کچھ ضرور نہیں تو عاقدین سے ابطال اصلاح ثابت نہ ہوا، تو پیسے بحال خود ثمن رہے تو متعیّن نہ ہوئے تو بیع باطل ہوئی۔ الخ۔ [1]

﴿۵﴾

کمپنی کے حصص کی بیع و شرا کا حکم:

ہمارے زمانے میں ٹرام وے، ریلوے کمپنی، اور دوسرے کارخانوں کے حصص جسے یہاں کی اصطلاح میں شیئر کہتے ہیں خریدے جاتے ہیں اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ کپڑا بننے یا آہن سازی یا کسی اور تجارت کے لیے کوئی کمپنی قائم کی جاتی ہے اور اس پوری کمپنی کا سرمایہ مقرر کر کے اس کے حِصَص فروخت کیے جاتے ہیں خرید لینے کے بعد وہ اس کے نفع و نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں، اب جو نفع ملتا ہے بقدر حصۂ رسدی تمام شرکا میں تقسیم ہوتا ہے اور کچھ روپیہ نفع میں سے جمع بھی ہوتا رہتا ہے جو سود پر بھی دیا جاتا ہے اور اس کا سود بھی نفع میں شامل کر کے حصہ داروں کو دیا جاتا ہے اور ضرورت کے وقت سودی روپیہ بھی لیا جاتا ہے اس کا سود اصل رقم یا نفع میں سے دیا جاتا ہے۔

دریافت طلب امر یہ ہے کہ یہ حِصَص خریدنا عند الشرع جائز ہے یا نہیں اور اگر جائز ہے تو کس بیع میں داخل ہے اور اس میں زکات حصص کی قیمت پر لازم ہوگی یا منافع پر؟

صورت مسئلہ یہ تھی اس کا بہت ہی مختصر اور جامع جواب اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ارشاد فرمایا:

ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کا بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کا بیچا گیا تو رِبا اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو صَرف ہے جس میں تقابضِ بدلین نہ ہوا، یوں حرام ہے پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے غرض یہ معاملہ حرام در حرام محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز

(۱) الفتاوی الرضویة، الجلد السابع، ص:۱۵۹-۱۶۰.

نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کی کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں اس کا جتنا حصہ ہے یا منفعت جائزہ غیر ربا میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکات لازم آئے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم.[1]

﴿۶﴾

سیونگ بینک کی زائد رقم کا حکم

صورت مسئلہ: سیونگ یعنی ڈاک خانہ جات سرکاری میں روپیہ جمع کرنا اور اس کا سود ۴/ فیصدی جو حسب قاعدہ سرکاری جمع کنندہ کو ملتا ہے لینا جائز ہے یا نہیں؟

اس کے جواب میں امام اہل سنت فرماتے ہیں: سود مطلقاً حرام ہے "قال اللہ تعالیٰ و حرم الربا" ہاں! اگر کوئی اپنا مطالبہ واجبہ یا مباحہ جائزہ زید پر آتا ہو اور ویسے نہ ملے تو صرف بقدر مطالبہ جس طریقہ کے نام سے مل سکے لے سکتا ہے کہ اس صورت میں یہ اپنا حق لیتا ہے نہ کہ کوئی ناجائز چیز۔ دینے والے کا اسے ناجائز نام سے تعبیر کرنا یا سمجھنا اسے مضر نہ ہوگا جب کہ اس کی نیت صحیح اور حق جائز و واجبی ہے واللہ یعلم السِّرَّ وَ أخفی اس امر میں مسلم و غیر مسلم سب کا حکم یکساں ہے بشرطے کہ غدر نہ کرے فتنہ نہ ہو۔[2]

(۱) الفتاوی الرضویۃ، ج:۷،ص: ۱۱۱-۱۱۲.
(۲) الفتاوی الرضویۃ، ج:۷،ص: ۱۸۸.

تخریج احادیث

کسی حدیث کو نقل کرنے کے بعد اس کے راوی کا پتا دینا اور یہ ظاہر کرنا کہ ائمہ فقہ و حدیث میں سے ان ان حضرات نے اپنی کتابوں میں اس کی روایت فرمائی ہے، اور کہیں اختلاف الفاظ ہے تو فلاں محدث نے فلاں باب میں ان لفظوں کے ساتھ اور فلاں نے ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے یہ تخریج احادیث ہے، لیکن یہ طرز قدیم ہے جدید طرز تخریج میں ان سب کے علاوہ جلد، صفحہ، مطبع اور سال اشاعت کا اضافہ بھی کیا جاتا ہے۔

یہ کام اتنا اہم اور مشکل ہے کہ اسے علم حدیث میں مستقل ایک فن کی حیثیت حاصل ہے، اس کے لیے بے پناہ وسعت مطالعہ، حیرت انگیز ضبط و استحضار اور غیر معمولی قوت حافظہ در کار ہے۔

قدیم طرز تخریج کو پیش نگاہ رکھتے ہوئے جب ہم اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تخریجات پر نگاہ ڈالتے ہیں تو ان کی وسعت مطالعہ، غیر معمولی ضبط و استحضار اور بے مثال قوت حافظہ پر حیرت ہوتی ہے کہ بسا اوقات ایک ایک حدیث کی تخریج میں دس دس بارہ اور کبھی اس سے بھی زائد کتب احادیث کا حوالہ پیش فرماتے ہیں اور اس محد ثانہ شان کے ساتھ کہ فلاں امام نے فلاں صحابی سے اپنی کتاب میں ان لفظوں کے ساتھ اور فلاں نے ان لفظوں کے ساتھ روایت کیا ہے، یہ عمدہ روش اگلوں کے یہاں تو ہمیں ملتی ہے لیکن بعد والوں میں نایاب یا کم یاب ہے۔

اس نوع کے سینکڑوں مقامات آپ کے فتاوی میں مذکور ہیں، یہاں بطور نمونہ چند شواہد فتاوی رضویہ جلد ہفتم سے نذر قارئین ہیں:

﴿۱﴾

سود کھانے، کھلانے اور اس میں معاون بننے والوں کی مذمت میں سرکار دو جہاں ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لعن الله أكل الربا ومؤكله وكاتبه وشاهدهٗ.

اللہ عزوجل نے سود کھانے اور کھلانے والے، اس کا کاغذ لکھنے والے اور اس پر گواہ بننے والے پر لعنت فرمائی، اس حدیث کو نقل فرمانے کے بعد لکھتے ہیں: رواه أحمد و أبوداؤد و الترمذي و ابن ماجه

والطبراني في الكبير وزاد"وهم لايعلمون" كلهم عن ابن مسعود رضي الله عنه، ونحوه عند أحمد والنسائي عن علي كرم الله وجهه، سنداهما صحيحان، وبمعناه عند مسلم في صحيحه وزاد"وهم سواء" .اهـ.(۱)

اس حدیث کو امام احمد، ابوداؤد، ترمذی، ابن ماجہ اور طبرانی نے معجم کبیر میں روایت کیا ہے لیکن طبرانی نے اتنا اور اضافہ کیا وھم لایعلمون ان حضرات نے حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کی ہے اور امام احمد اور نسائی کے نزدیک اسی کے مثل حدیث حضرت سیدنا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے دونوں کی سندیں صحیح ہیں، اور اسی کے ہم معنی امام مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا اور اتنا اضافہ کیا کہ وہ سب برابر ہیں۔

مذکور حدیث کی تخریج میں امام احمد رضا قدس سرہ نے درج ذیل امور کی صراحت فرمائی ہے:

(۱) مذکورہ چار محدثین کرام نے انھیں لفظوں کے ساتھ روایت کی ہے جو اوپر مذکور ہیں اور امام طبرانی نے "وھم لایعلمون" کے اضافہ کے ساتھ روایت کیا۔

(۲) یہ حدیث حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہے۔

(۳) امام احمد اور نسائی سے اسی کے مثل روایت دوسرے صحابی سے مروی ہے۔

(۴) وہ دونوں روایتیں جو امام احمد و نسائی سے منقول ہیں ان کی سندیں کس درجہ کی ہیں، ضعیف یا حسن یا صحیح؟ تو صحیح فرما کر ان کا درجہ اور مقام معین فرما دیا۔

(۵) کچھ اضافے کے ساتھ اسی کے ہم معنی حدیث امام مسلم سے بھی منقول ہے۔

یہ ہے اعلیٰ حضرت کی شانِ تخریج اور قوت امتیاز کہ ایک ہی متن کی حدیث کن کن کتابوں میں کن الفاظ کے ساتھ مروی ہے سب کو آپ نے آئینہ کی طرح واضح فرما دیا جس سے اِلتباس واِشتباہ کا راستہ بھی بند ہو گیا۔

﴿۲﴾

ایک بار نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ایک وزن کرنے والے سے فرمایا:

"زن وارجح" وزن کرو اور جھکا دو، (یعنی وزن کرنے میں ترازو کو قدرے جھکا دو) یہ حکم بطور احسان و مروت تھا وجوبی نہیں تھا۔

اس روایت کو نقل فرمانے کے بعد اعلیٰ حضرت نے جب اس کی تخریج کی طرف التفات کی تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ علم کا ایک ٹھاٹھیں مارتا ہوا سمندر ہے جس سے علم و حکمت اور تحقیق و تدقیق کے بے شمار چشمے پھوٹ رہے ہیں، آپ فرماتے ہیں:

---

(۱) الفتاوی الرضویة، ج:۷،ص: ۸۲.

رواه أحمد والأربعة وابن حبان، والحاكم عن سويد بن قيس العبدي رضى الله تعالىٰ عنه قال الترمذى: حسن صحيح و قال الحاكم: صحيح و هٰذا الوزّان فى مكة، ورواه الطبرانى فى الأوسط وأبو يعلى فى المسند وابن عساكر عن أبى هريرة رضى الله تعالىٰ عنه وهٰذا الوزّان فى المدينة.

اس حدیث کو امام احمد، صاحب سنن اربعہ (ابن ماجہ، ابوداؤد، ترمذی، نسائی) اور حاکم نے سوید بن قیس عبدی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راویت کیا، امام ترمذی نے کہا یہ حسن صحیح ہے، اور حاکم نے کہا صحیح ہے، اور یہ وزن کرنے والا مکہ مکرمہ میں تھا، اور اس کو طبرانی نے اوسط میں، اور ابو یعلیٰ نے مسند میں،، اور ابن عساکر نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے اور ان کے مطابق یہ پیمائش کرنے والے مدینہ منورہ میں تھے۔[1]

اس مختصر سی عبارت میں بہت ساری چیزوں کی نشان دہی فرمادی، اور یہ بھی واضح فرمادیا کہ محدثین نے اس کا کیا حکم متعیّن فرمایا ہے۔

﴿۳﴾

جس کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان کے درمیان عدل نہ کرتا ہو تو اس کے بارے میں رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

إذا كانت عنده امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيمة وشقه ساقط.

جس کے پاس دو بیویاں ہوں اور وہ ان کے مابین انصاف نہ کرے تو بروز قیامت اس حال میں آئے گا کہ اس کا ایک پہلو گرا ہوا ہوگا۔

رواه الترمذى، وابوداؤد، و النسائى، و ابن ماجه، و ابن حبان، والحاكم عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه.

(۱) الفتاوى الرضوية ج:۷،ص: ۹۰.

علم حدیث میں کمال اور قوتِ اِستنباط واِستدلال

ایک کامل فقیہ کے لیے جس طرح مختلف علوم و فنون میں مہارت ضروری ہے اسی طرح علم حدیث میں غیر معمولی دست رس ہونا امر لازم اور بدیہی چیز ہے، اس لیے کہ علم حدیث میں رسوخ کے بغیر کوئی فقیہ نہیں ہو سکتا لیکن فقاہت کے بغیر محدث ہو سکتا ہے۔

علم حدیث میں امام احمد رضا قدس سرہ کی مہارت و رسوخ کا اندازہ ان کی تصانیف اور فتاوی کے مطالعہ سے ہوتا ہے، یہاں چند نظائر و شواہد پیش کیے جا رہے ہیں ملاحظہ کریں۔

﴿۱﴾

مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ سے ایک سوال ہوا کہ کسی شخص نے یہ کہا کہ سود کھانا اپنی ماں کے ساتھ زنا کرنے سے بدتر ہے، اور سود کا روپیہ لینا اتنی اتنی بار زنا کرنے سے سخت تر ہے یہ امر صحیح ہے یا نہیں؟

اعلیٰ حضرت نے جواباً ارشاد فرمایا بے شک صحیح ہے اور اس باب میں کثیر احادیث وارد ہیں اس کی تائید میں آپ نے ۲۸/ احادیث کریمہ پیش فرمائیں ان میں سے چند روایتیں یہ ہیں:

(۱) حضور اکرم ﷺ نے فرمایا: من أكل درهما من ربًا فهو مثل ثلث و ثلثين زنية و من نبت لحمه من سحت فالنار أولى به. ایک درہم سود کھانا تینتیس زنا کے برابر ہے اور جس کے گوشت کی بالیدگی حرام سے ہوئی تو نار جہنم اس کی زیادہ مستحق ہے۔

اس حدیث کو امام طبرانی نے معجم صغیر اور اوسط میں اور پہلا حصہ ابن عساکر نے حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے۔

(۲) نبی اکرم ﷺ نے فرمایا: "لدرهم يصيبه الرجل من الربا أعظم عند الله من ثلاث و ثلثين زنية يزنيها في الإسلام" بے شک ایک درہم جو آدمی کو سود سے حاصل ہوتا ہے وہ اللہ کے نزدیک تینتیس زنا سے سخت تر ہے جو آدمی اسلام میں کرے۔

اس کو طبرانی نے معجم کبیر میں عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن سلام رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کیا ہے۔

(۳) آقاے دوعالم علیہ الصلاۃ والسلام نے فرمایا: ''درهم ربا يأكله الرجل وهو يعلم أشد عند الله من ستة وثلثين زنية'' سود کا ایک درہم جو آدمی دانستہ کھائے اللہ عزوجل کے نزدیک چھتیس زنا سے بڑھ کر ہے۔

اس کو امام احمد نے سند صحیح کے ساتھ اپنی مسند میں، طبرانی نے معجم کبیر میں حضرت عبد اللہ بن حنظلہ غسیل الملائکہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔

(۴) تاج دار مدینہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: '' الربا سبعون حوبا أيسرها كالذى ينكح أمه وفى رواية سبعون بابا أدناها كالذى يقع على أمه'' سود ستر گناہ ہے ان میں سب سے آسان تر اس شخص کی طرح ہے جو اپنی ماں پر پڑے۔

اس کو ابن ماجہ نے اور ابن ابی الدنیا نے غیبت کی مذمت کے باب میں روایت کیا ہے، ابن جریر نے بھی روایت کیا ہے، ان کے علاوہ امام بیہقی نے سند حسن کے ساتھ ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔

(۵) نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے فرمایا: ''إن الربا أبواب الباب منه عدل بسبعين حوباأدناها فجرة كاضطجاع الرجل مع أمه'' بے شک ربا کے کئی دروازے ہیں ان میں سے ایک دروازہ ستر گناہ کے برابر ہے جن میں سب سے ہلکا گناہ ایسا ہے جیسے اپنی ماں کے ساتھ ہم بستر ہونا۔

رواه ابن منده وأبو نعيم عن الأسود بن وهب بن عبد مناف بن زهرة الزهري القرشي خال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم و رضى الله تعالى عنه.[1]

﴿۲﴾

فہم قرآن کے بعد فہم حدیث اور حفظ حدیث احکام فقہیہ کے استنباط کے لیے بے حد ضروری ہے اس تناظر میں اگر امام احمد رضا قدس سرہ کی ذات کو دیکھا جائے تو آپ اپنے عصر کے سند المحدثین نظر آتے ہیں، رجالِ حدیث کے احوال پر ان کی نظر اتنی عمیق تھی کہ جس راوی کے بارے میں جو الفاظ جرح و تعدیل ارشاد فرمادیتے، تقریب، تہذیب، تدریب اور میزان الاعتدال وغیرہ میں وہی الفاظ ملتے، مختصر یہ کہ اس فن کے جملہ گوشوں کو آپ کا علم محیط تھا، اور حفظ حدیث کا یہ عالم تھا کہ اپنے دعوی کے ثبوت میں درجنوں بلکہ بعض مقامات پر سو سو احادیث کریمہ سے برجستہ استدلال

(۱) فتاوی رضویہ ج:۷،ص:۸۰-۸۱ ،باب الربا.

فرمایا ہے ساتھ ہی اس کی بھی صراحت فرمائی کہ اس حدیث کو فلاں فلاں محدثین نے فلاں صحابی سے فلاں کتاب میں ان الفاظ کے ساتھ روایت کیا ہے اور فلاں نے ان الفاظ کے ساتھ۔ اس کی چند جھلکیاں نذر قارئین ہیں ملاحظہ فرمائیں، نیز علم حدیث کے طالب علم پر یہ بات مخفی نہیں کہ تعدد صحابہ سے احادیث میں بھی تعدّد ہوتا ہے۔

صرف اس مسئلہ کے ثبوت میں کہ والدین کے اولاد پر کیا حقوق ہیں اور والدین کی نافرمانی کرنے والا کیسا ہے؟ لکھتے ہیں:

اولاد کو حقوق پدری کا خیال نہ کرنا اس کے ساتھ تمرد و مخالفت سے پیش آنا اپنے لیے عذاب شدید نار و غضب رب قہار واجب کرتا ہے، اللہ عزوجل نے قرآن عظیم میں فرض کیا کہ والدین کے ساتھ احسان کرو، انھیں اُف نہ کہو، ان سے اعزاز واکرام کا کلام کرو، ان کے لیے خاص محبت سے تذلل کا بازو بچھاؤ۔ اھ۔

رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

(۱) ثلثة لايدخلون الجنة العاق لوالديه والديوث والرجلة من النساء[۱] رواه النسائی والبزار[۲] باسنادين نظيفين والحاكم فی صحيحه المستدرك عن ابن عمر رضی الله تعالىٰ عنهما.

تین شخص ہیں کہ جنت میں نہ جائیں گے، ماں باپ کو ستانے والا، دیوث اور مردانی وضع بنانے والی عورت۔

(۲) نیز فرماتے ہیں ﷺ: ثلثة لا يقبل الله عزوجل منهم صرفاولاعدلا عاق ومنان ومكذب بقدر رواه ابن أبي عاصم في كتاب السنة بإسناد حسن عن أبي أمامة رضي الله تعالىٰ عنه.[۳]

تین شخص ہیں کہ اللہ تعالیٰ نہ ان کے نفل قبول فرماتا ہے نہ فرض، والدین کو ایذا دینے والا، احسان جتانے والا اور تقدیر کو جھٹلانے والا۔

نیز حدیث میں رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

(۳) ملعون من عق والديه ملعون من عق والديه ملعون من عق والديه رواه الطبرانی والحاكم عن أبی هر يرة رضی الله تعالىٰ عنه.[۴]

---

(۱) سنن نسائي، كتاب الزكاة، نور محمد كتب خانه تجارت كتب كراچی ۱/ ۳۵۷.
(۲) كشف الأستار، عن زوائد البزار كتاب البرو والصلة، مطبع بيروت ج:۲/ ۳۷۲.
(۳) فتاوی رضويه، ج:۷، ص: ۳۹٤.
(۴) فتاوی رضويه، ج:۷، ص:۳۹٤.

ملعون ہے وہ جو اپنے ماں باپ کو ستائے ملعون ہے وہ جو اپنے والدین کو ایذا دے، ملعون ہے وہ جو اپنے والدین کی نافرمانی کرے۔ اس حدیث کو امام طبرانی و امام حاکم نے حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت کیا ہے۔ (مترجم)

نیز حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

(۴) رضا الله فى رضا الوالد وسخط الله فى سخط الوالد، رواه الترمذي والحاكم بسند صحيح عن عبد الله بن عمرو والبزار عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما.[1]

اللہ کی رضا والد کی رضا میں ہے اور اللہ کی ناراضی والد کی ناراضی میں ہے۔

(۵) كل الذنوب يؤخرالله تعالىٰ منها ماشاء إلىٰ يوم القيمة إلا حقوق الوالدين فإن الله يعجله لصاحبه فى الحياة قبل الممات.

رواه الحاكم والأصبهانى والطبرانى فى الكبير عن أبى بكرة رضى الله عنه.

تمام گناہوں کی سزا اللہ تعالیٰ چاہے تو قیامت تک کے لیے اٹھا رکھتا ہے مگر ماں باپ کو ستانا کہ اس کی سزا مرنے سے پہلے زندگی میں دے دیتا ہے۔

مال کے لیے ماں باپ سے مخاصمت کتنی بے حیائی اور بے باکی ہے، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

(۶) لاتعقن والديك وإن أمراك أن تخرج من أهلك ومالك.

رواه الإمام أحمد بسند صحيح على أصولنا والطبراني فى الكبير.

خبردار ماں باپ کی نافرمانی نہ کرنا اگرچہ وہ تجھے اپنی بیوی، بچوں اور مال و متاع سب سے نکل جانے کا حکم دیں، اس کو امام احمد نے ہمارے اصول پر صحیح سند کے ساتھ اور طبرانی نے کبیر میں روایت کیا ہے۔

دوسری روایت میں ہے:

اَطع والديك وإن أخرجاك من مالك ومن كل شيء هولك.

رواه الطبرانى فى الأوسط بسند صالح كلاهما عن معاذ بن جبل رضى الله تعالىٰ عنه.

اپنے ماں باپ کا حکم مان اگرچہ وہ تجھے تیرے مال اور تیری سب چیزوں سے باہر کر دیں، اسے طبرانی نے معجم اوسط میں بسند صالح روایت کیا۔ یہ اوپر کی دونوں حدیثیں حضرت معاذ بن جبل رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی ہیں۔

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت رقم طراز ہیں:

(۱) فتاوی رضویه، ج:۷،ص: ۳۹۴.

او ناشکر، خدانا ترس! مال لایا کہاں سے، تیرا گوشت پوست استخوان سب تیرے ماں باپ کا ہے۔

(۷-۸-۹) أنت ومالك لأبيك (تو اور تیرا مال سب تیرے باپ کا) یہ اس وقت ارشاد ہوا کہ ایک صاحب حاضر ہوئے اور عرض کی یا رسول اللہ! مال و عیال رکھتا ہوں اور میرے ماں باپ میرا سب مال لینا چاہتے ہیں یعنی پھر میں اور میرے بال بچے کیا کھائیں گے، فرمایا: تو اور تیرا مال سب تیرے باپ کا ہے تجھے اس سے انکار نہیں پہنچتا۔

رواه ابن ماجه بسند صحيح عن جابر والطبراني في الكبير عن سمرة بن جندب و عبد الله بن مسعود رضي الله تعالىٰ عنهم.[1]

اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد امام اہل سنت نے ایک طویل حدیث نقل فرمائی ہے جو تمام مسلمانوں کے لیے عبرت آموز اور ایمان افروز ہے اس پر اعلیٰ حضرت کا طرز بیان ایسا شستہ اور دل نشیں ہے کہ پڑھنے کے بعد قاری متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

حدیث میں ہے ایک شخص حاضر خدمت ہو کر عرض گزار ہوئے:

إن أباه يريد أن يأخذ ماله.

یا رسول اللہ! میرے باپ میرا مال لینا چاہتے ہیں، حضور اقدس ﷺ نے فرمایا: اُدعه لي انھیں ہمارے حضور میں حاضر لاؤ، جب حاضر ہوئے ان سے ارشاد ہوا: تمھارا بیٹا کیا کہتا ہے؟ تم اس کا مال لینا چاہتے ہو، عرض کی حضور اس سے پوچھ کر دیکھیں کہ میں وہ مال لے کر کیا کرتا ہوں، یہی اس کی مہمانی اور قرابتی میں یا میرا اور میرے بال بچوں کا خرچ، اتنے میں جبرئیل علیہ السلام حاضر ہوئے اور عرض کی: یا رسول اللہ ﷺ اس مرد پیر نے اپنے دل میں کچھ اشعار تصنیف کیے ہیں جو ابھی خود اس کے کان نہیں سنے یعنی ہنوز زبان تک نہیں لایا، حضور پر نور ﷺ نے فرمایا: تم نے اپنے دل میں کچھ اشعار تصنیف کیے ہیں جو ابھی تمھارے کان نے بھی نہ سنے وہ سناؤ، ان صاحب نے عرض کی اللہ ہمیشہ حضور کے معجزات سے ہمارے دل کی نگاہ، ہمارا یقین بڑھاتا ہے، پھر یہ اشعار عرض کرنے لگے:

غذوتك مولودا ومُنْتك يافعا — تُعَلُّ بما أجني عليك و تُنْهَلُ
إذا ليلةٌ ضَاقَتْكَ بِالسُّقْمِ لم أبِتْ — لِسُقْمِكَ إلّا سَاهِرًا أَتَمَلْمَلُ
تَخافُ الرَّدَىٰ نفسي عليكَ و إنها — لَتَعلمُ أنَّ الموتَ حَتْمٌ مُؤكَّل ،
كأني أنا المطروقُ دونَك بالذي — طُرِقْتَ به دُوْني فَعَيْنِيَ تَهْمِلُ
فَلَمَّا بَلَغْتَ السِّنَّ والغايَةَ التي — إليكَ مَدى ماكُنتُ فيك أُؤَمِّلُ

(۱) فتاوی رضویہ ج:۷، ص:۳۹۴، بحوالہ سنن ابن ماجه ابواب التجارات ص:۱۶۷.

جعلتَ جزائی غِلْظةً و فَظَاظةً كأنّكَ أنتَ المُنْعِمُ المُتَفَضِّلُ
فَلَيتَكَ إذ لم تَرْعَ حقَّ أُبُوَّتِیْ فعلتَ كما الجارُالمجاوِرُ يَفْعَلُ
و أوْلَيْتَنِی حقّ الجوارِ ولم تَكُنْ عَلَیَّ بمالِیْ دُوْنَ مالِكَ تَبْخَلُ

ترجمہ:

(۱) میں نے تجھے غذا پہنچائی جب سے تو پیدا ہوا اور تیرا بار اٹھایا جب سے تو ننھا ہوا، میری کمائی سے تو بار بار سیراب کیا جاتا۔

(۲) جب کوئی رات بیماری کا غم لے کر تجھ پر اترتی، میں تیری ناسازی کے باعث جاگ کر لوٹ کر صبح کرتا۔

(۳) میرا جی تیرے مرنے سے ڈرتا حالاں کہ اسے خوب معلوم تھا کہ موت یقینی ہے۔ اور سب پر مسلط کی گئی ہے۔

(۴) میری آنکھیں یوں اشک بار ہوتیں کہ گویا وہ مرض جو شب کو تجھے ہوا تھا نہ مجھے، مجھے ہوا تھا نہ تجھے۔

(۵) اور جب تو پروان چڑھا اور اس حد کو پہنچا جس میں مجھے امید لگی ہوئی تھی کہ اس عمر کا ہو کر تو مجھے کام آئے گا۔

(۶) پس تو نے میرا بدلہ سختی اور درشت خوئی سے دیا گویا تیرا ہی مجھ پر فضل و احسان ہے۔

(۷) اے کاش! جب تو نے حق پدری کا لحاظ نہ کیا تو ایسا ہی کرتا جیسا پاس کا ہمسایہ کرتا ہے۔

(۸) اور ہمسایہ کا حق تو مجھے دیا ہوتا اور مجھ پر اس مال سے بخل نہیں کرتا جو اصل میں تیرا نہیں میرا ہی تھا۔

ان اشعار کو استماع فرما کر حضور پر نور رحمت عالم ﷺ نے گریہ کیا اور بیٹے کا گریبان پکڑ کر ارشاد فرمایا:

إذهب أنت ومالك لأبيك. جا تو اور تیرا مال سب تیرے باپ کا ہے۔

رواه الطبرانی فی المعجم الصغير والبيهقي في دلائل النبوة عن جابر بن عبد الله رضی الله تعالیٰ عنهما.[۱]

مذکورہ بالا احادیث طیبہ سے امام احمد رضا قادری قدس سرہ کے علوم حدیث میں تبحر کا اندازہ ہوتا ہے کہ حقوق والدین کو ثابت کرنے کے لیے انھوں نے درجنوں احادیث کے انبار لگا دیے اور وہ بھی اس انداز میں کہ ہر حدیث کے راویوں کے ساتھ ان کی تخریج بھی کر دی، اور یہ بھی بتا دیا کہ یہ حسن ہے یا صحیح اور یہ کام وہی شخص کر سکتا ہے جو طُرُقِ حدیث کے احوال سے مکمل واقفیت رکھتا ہو۔

---

(۱) فتاوی رضویہ، ج:۷، ص:۳۹۵، مطبوعہ رضا اکیڈمی، ممبئی.

(ب) المعجم الصغير للطبرانی باب من اسمه محمد ترجمه حضرت جابر بن عبد الله رضی الله عنه ۲/ ٦٣.

(ج) دلائل النبوة للبيهقي باب ماجاء فی إخباره من قال فی نفسه شعرا، بيروت ٦/ ٣٠٤-٣٠٥.

تطفلات (سہو و خطا پر تنبیہات)

(۱)

صاحب تنویر الابصار پر تطفل:

علامہ شامی نے رد المحتار میں متن کے اس مسئلہ پر کہ بیع منعقد ہونے کی شرط، مبیع کا مال متقوم ہونا ہے یہ تفریع ذکر کی، کہ ایک ٹکڑے روٹی کی بیع باطل ہے کہ جواز بیع کے لیے کم سے کم ایک پیسہ قیمت ہونا شرط ہے اھ۔

امام احمد رضا قدس سرہ نے علامہ شامی کے اس جزئیہ پر کلام فرمایا اور ارشاد فرمایا کہ اصل اس مسئلہ کی قِنْیَة سے ہے رد المحتار نے اسے بحر سے نقل کیا ہے اور بحر نے قنیہ سے اور صاحب بحر کے شاگرد علامہ غزّی تمر تاشی نے ان کی متابعت کی اور یہاں تک مبالغہ کیا کہ اس مسئلہ کو اپنے متن تنویر الابصار کی متفرقات البیوع میں کتاب الصرف سے کچھ پہلے داخل فرمایا حالاں کہ تنویر کی اصل دُرر و غرر اس سے خالی ہے اور اس کے شارح علامہ علاء الدین حصکفی نے اسے قنیہ ہی کی طرف پھیر دیا بلکہ خود مصنف نے اس کی شرح منح الغفار میں اس کا اعتراف فرمایا متن کی اس عبارت کے بعد فرمایا کہ اسے بھی قنیہ نے نقل کیا۔ انتہی۔ یعنی جیسے اس سے پہلا مسئلہ بھی قنیہ میں منقول ہے اور وہ یہ ہے کہ کبوتر کی بیٹ جو کثیر ہو اس کی بیع و ہبہ صحیح ہے۔ اور قنیہ مشہور ہے کہ اس کی روایتیں ضعیف ہوا کرتی ہیں۔

علما نے تصریح فرمائی ہے کہ قنیہ جب مشہور کتابوں کی مخالفت کرے تو مقبول نہ ہوگی بلکہ نص فرمایا ہے کہ قنیہ اگر قواعد کی مخالفت کرے تو مقبول نہ ہوگی جب تک اس کی تائید میں کوئی اور نقل معتمد نہ پائی جائے اور اعتبار منقول عنہ کا ہوتا ہے ناقل کا نہیں، اور نقلوں کی کثرت سے مسئلہ کی غرابت دفع نہیں ہوتی جب کہ ایک ہی منقول عنہ ان سب کا منتہیٰ ہو۔

نقول کی کثرت سے مسئلہ کی غرابت دور نہیں ہوتی اس کو اعلیٰ حضرت نے ایک اور مثال سے سمجھایا ہے۔

ظہیریہ میں یہ حکم ہے کہ سجدۂ تلاوت کے بعد بھی قیام مستحب ہے جیسا کہ اس سے پہلے مستحب ہے، اس مسئلہ کو تاتار خانیہ، غنیہ، اور مضمرات نے نقل کیا اور ان سے بحر نے۔ اور در مختار وغیر میں اسی کو اختیار فرمایا ہے ان ساری نقول کے باوجود بحر میں یہ حکم فرمایا کہ وہ غریب ہے۔

علامہ شامی نے اس کی غرابت کی وجہ یہ بیان فرمائی ہے کہ تنہا ظہیریہ نے اس مسئلہ کو ذکر کیا ہے اور اسی وجہ سے بعد والوں نے فقط اس کی طرف اس کو منسوب کیا ہے، اور آپ جانتے ہیں کہ قنیہ کے اس مسئلہ کو اتنی نقول بھی نصیب نہ ہوئیں اور نہ قنیہ ظہیریہ کی مثل ہے تو غرابت کہاں سے دفع ہوئی۔[1]

مزید ترقی کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

اور کاش وہ مسئلہ صرف غریب ہی ہوتا تو حدیث شاذ کے مثل ہوتا مگر یہ تو حدیث منکر کے مثل ہے اس لیے کہ قنیہ نے اس مسئلہ میں دونوں مخالفتیں جمع کرلی ہیں۔ ایک تو کتب مشہورہ کی مخالفت اور دوسرے قواعد شرع کی مخالفت۔

کتب مشہورہ کی مخالفت اس طور پر ہوئی کہ فتح القدیر، شرنبلالی، طحطاوی اور ردالمحتار وغیرہا معتمد کتابوں میں فرمایا:

لو باع كاغذة بألف يجوز ولا يكره.اھ . اگر ایک کاغذ ہزار کو بیچا تو جائز ہے اور کراہت بھی نہیں۔ اللہ تعالیٰ انھیں بھلائی اور اس سے زیادہ جزا دے کہ انھوں نے کاغذ میں تاے وحدت بڑھادی (یعنی ایک کاغذ) لیکن یہاں تو ایک اور چیز نہایت عظیم و جلیل ہے اور وہ یہ کہ ہمارے تمام ائمہ نے ان روایات میں جو ان سے مشہور و متواتر ہیں اجماع فرمایا اور متون و شروح و فتاوائے مذہب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک چھوہارا دو چھوہاروں کو اور ایک اخروٹ دو اخروٹوں کے عوض بیچنا جائز ہے، اور فتح القدیر و در مختار میں یہ بھی زائد کیا کہ دو سوئیوں کے بدلے ایک سوئی اور ہر شخص جانتا ہے کہ ان میں سے کوئی چیز بھی ایک پیسہ کی نہیں ہوتی، ہمارے شہر میں معقول گنتی کے چھوہارے ایک پیسے کے ہوتے ہیں اور یہاں اور بھی سستے ہیں ایسے ہی اخروٹ اور یہ ہمارے شہروں میں زیادہ ارزاں ہیں اور ہندوستان میں ایک پیسہ کی آٹھ سے لے کر پچیس سوئیاں تک ملتی ہیں، تو اس مسئلہ قنیہ کی صریح مخالفت تمام کتب مشہورہ بلکہ نصوص جمیع ائمہ مذہب سے ہے۔

اور محقق علی الاطلاق (امام ابن الہمام) نے اگرچہ امام محمد سے امام معلی کی اس روایت کو ترجیح دی کہ دو چھوہارے کے بدلے ایک چھوہارا بیچنا مکروہ ہے مگر وہ کراہت ایک جانب زیادتی کے سبب ہے ایسا نہیں کہ چھوہارا ایک پیسہ کی قیمت کا نہیں ہوتا، آگے بھرپوری علمی جلالت کے ساتھ رقم طراز ہیں: ثم الرواية أيضا لا تقول إلا بالكراهة فأين البطلان وعدم الانعقاد الذى كنتم تدعون.[2]

پھر وہ روایت بھی تو اتنا ہی کہتی ہے کہ ایسی بیع مکروہ ہے، بیع باطل (اصلاً منعقد نہ ہونا) جس کا تمہیں دعوی تھا وہ کہاں گیا۔

---

(۱) الفتاوی الرضویة، المجلد السابع ص:۱۴۰.

(۲) الفتاوی الرضویة، المجلد السابع ص:۱۴۱- ۱۴۲ ملخصا و ملتقطا.

علامہ شامی نے اپنی کتاب میں جو جزئیہ نقل فرمایا ہے اس پر اعلیٰ حضرت نے اس طور پر کلام فرمایا ہے کہ ردالمحتار نے اسے بحر سے اور بحر نے قنیہ سے نقل کیا، پھر علامہ غزّی نے بحر کی متابعت میں اسے اپنے متن میں درج فرمایا حالاں کہ تنویر کی اصل دُرر و غُرر اس سے خالی ہے حاصل یہ کہ ان تمام نقول کا منتہی قنیہ ہی ہے اور قنیہ مشہور ہے کہ اس کی روایتیں ضعیف ہوا کرتی ہیں، پھر یہ کہ قنیہ مشہور کتابوں مثلاً: فتح القدیر شرنبلالی، طحطاوی، ردالمحتار وغیرہا کی مخالفت کر رہی ہے اسی طرح وہ قواعد شرع کی بھی مخالفت کر رہی ہے تو اگر قنیہ کی محض غرابت کا مسئلہ ہوتا تو حدیث شاذ کے مثل ہوتا یہ تو حدیث منکر کی طرح ہو گیا، ابھی دلیل عقلی سے قنیہ کے جزئیہ کا رد باقی ہے، ان دلائل سے اعلیٰ حضرت کی اعلیٰ فقہی بصیرت کے ساتھ نادر طرز استدلال کا بھی پتا چلتا ہے جو انھیں کا حصہ ہے۔

﴿۲﴾

علامہ شامی پر تطفل:

بیع و ثمن میں ایسی جہالت جو تنازع کا سبب ہو بیع کو فاسد کر دیتی ہے۔

صحت بیع کی شرطوں میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ بیع معلوم الثمن والمبیع ہو اس طور پر کہ نزاع سے مانع ہو لہٰذا بیع یا ثمن میں ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعہ ہو بیع کو فاسد کر دیتی ہے، مثلاً بائع نے مشتری سے کہا ”اس ریوڑ میں سے ایک بکری کی میں نے بیع کی، یہ بیع فاسد ہے“ یا یہ کہا ”اس چیز کی قیمت جتنی ہے اس کے ساتھ میں نے بیع کی“ اسی طرح بائع نے کہا فلاں شخص جو اس کی قیمت لگا دے اسی ثمن پر میں نے اسے بیچ دیا، ان تینوں صورتوں میں بیع فاسد ہے پہلی صورت میں اس لیے کہ مبیع مجہول ہے اور دوسری تیسری میں اس لیے کہ ثمن مجہول ہے اور ان سب میں جہالت بھی ایسی ہے جو باعث نزاع ہو سکتی ہے۔

اب کسی نے اس طور پر بیع کی کہ ثمن مجہول ہے اور مشتری نے قبول بھی کر لیا تو حسب قاعدہ یہ بیع فاسد ہے لیکن اسی مجلس بیع میں قبل انقضائے مجلس مشتری کو ثمن کا علم ہو گیا تو کیا یہ بیع جواز کی طرف پلٹ آئے گی یا نہیں؟ اس تعلق سے علامہ شامی نے نہایہ اور فتح القدیر کی ایک روایت نقل فرمائی ہے۔

ردالمحتار میں ہے: ”فی النهاية والفتح وغيرهما قال شمس الأئمة الحلواني: وإن علم بالرقم فی المجلس لا ينقلب ذلك العقد جائزا ولكن إن كان البائع دائما على الرضا فرضي به المشترى ينعقد بينهما عقد بالتراضی اھ وعبر فی الفتح بالتعاطی والمراد واحد.اھ . اور لفظ فتح القدیر یہ ہیں: وجوازه إذا علم فی المجلس بعقد آخر هو التعاطی كما قاله الحلوانی.اھ۔[1]

---

(1) الفتاوی الرضوية، المجلد السابع ص:٤٤

نہایہ وفتح القدیر وغیرہما میں ہے شمس الائمہ حلوانی نے فرمایا: اگر چہ قیمت کا علم مجلس بیع ہی میں ہوجائے وہ عقد جائز میں تبدیل نہ ہوگا، ہاں اگر بائع دائما رضا پر قائم ہو اور مشتری بھی اس سے راضی ہوجائے تو اب دونوں کے مابین تراضی کے سبب ایک دوسرا عقد منعقد ہوجائے گا، اور فتح القدیر میں اس کو تعاطی سے تعبیر کیا گیا اور مراد ایک ہے، اور فتح کے الفاظ یہ ہیں:

یہ بیع اس صورت میں جائز ہوگی جب کہ مجلس میں قیمت کا علم ہو جائے، ایک دوسرے عقد کی بنیاد پر جو بیع تعاطی ہے۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو شمس الائمہ حلوانی کے مذکورہ قول میں استبعاد نظر آیا اور ان کو سمجھ میں آیا کہ یہ دونوں دو روایتیں ہیں یعنی وإن علم بالرقم فی المجلس اور ولكن إن كان البائع دائما على الرضا الخ، کیوں کہ پہلی عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ عقد فاسد کے بعد تعاطی میں متارکہ یعنی فسخ بیع شرط ہے اور دوسری عبارت سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ متارکہ شرط نہیں ہے۔

اب اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی دل پذیر اور عقدہ کشا تحریر ملاحظہ فرمائیں۔

فرماتے ہیں:

أقول: و هذا التعيين أن التعاطى بعد عقد فاسد إذا وقع فى المجلس لايحتاج الى سبقة متاركة ذلك الفاسد بخلافه بعد المجلس ألا ترى إلى تقييده بقوله إذا علم فى المجلس وإلا فحصول البيع بعقد جديد لايتوقف كونه فى المجلس الأول فقد حصل التوفيق وان استبعده الشامى واستظهرأنهما روايتان أعنى اشتراط المتاركة فى التعاطي بعد الفاسد وعدمه فافهم وبالله التوفيق.اهـ .[1]

میں کہتا ہوں یہ قید (وان علم بالرقم فى المجلس) اس امر کو معین کرنے کے لیے ہے کہ تعاطی جب عقد فاسد کے بعد مجلس میں واقع ہو تو اس فاسد عقد کو پہلے فسخ کرنے کی ضرورت نہیں ہے ہاں اگر انقضائے مجلس کے بعد ہے تو فسخ کرنا ضروری ہے کیا نہیں دیکھتے کہ فتح نے اسے اپنے اس قول سے مقید کیا ''اذا علم فى المجلس'' ورنہ عقد جدید کے ساتھ بیع کا حصول اس بات پر موقوف نہیں کہ وہ مجلس اول میں ہو پس توفیق و تطبیق حاصل ہوگئی، اگر چہ شامی نے اس کو بعید خیال کیا اور یہ ظاہر فرمایا کہ یہ دونوں دو روایتیں ہیں۔

یعنی ان دونوں عبارتوں میں کوئی تعارض نہیں کیوں کہ علامہ شمس الائمہ حلوانی نے ''وإن علم بالرقم'' کی قید اس لیے لگائی ہے کہ مجلس میں قیمت معلوم ہونے کی صورت میں بیع تعاطی میں پہلے اس عقد کو فسخ کرنے کی

(۱) الفتاوى الرضوية، المجلد السابع، ص:٤٤.

ضرورت نہ پیش آئے اور یہی فتح القدیر سے بھی ثابت ہے انھوں نے ولکن ان کان البائع علی الرضا والی صورت کو اس شرط کے ساتھ مشروط فرمایا کہ جب مجلس میں قیمت معلوم ہو جائے جبھی اس صورت میں بغیر متارکہ کے بیع صحیح ہوگی ورنہ نہیں۔

ان توضیحات سے امام احمد رضا قدس سرہ کی عبارت فہمی، دقت نظری اور دقیقہ سنجی روز روشن کی طرح عیاں ہے۔

﴿۳﴾

علامہ شامی پر دوسرا تطفل:

ابھی جو نہایہ اور فتح کی عبارت گزری اس کے بارے میں علامہ شامی فرماتے ہیں:

وجزم بخلافه فى الهندية آخرباب المرابحة و ذكرأن العلم في المجلس يجعل كابتداءالعقد و يصير كتاخير القبول إلى آخر المجلس. وبه جزم فى الفتح هناك أيضاً.[1]

نہایہ اور فتح سے تو یہ معلوم ہوا تھا کہ اگر مجلس میں ثمن کا علم ہو گیا اور بائع و مشتری رضامندی پر قائم ہیں تو باہمی رضامندی کے سبب ایک دوسرا عقد منعقد ہو گیا اور وہ مشتری کا بیع کو اختیار کر لینا ہی عقد جدید ہے فسخ کی ضرورت نہیں، علامہ شامی فرماتے ہیں ہندیہ کے باب المرابحہ میں اس کے خلاف پر جزم کیا گیا ہے، اور وہ خلاف یہ ہے کہ ہندیہ میں یہ مذکور ہے:

"مجلس میں ثمن معلوم ہونے کو ابتداے عقد کے مانند قرار دیا جائے گا اور یہ آخر مجلس تک قبول کو مؤخر کرنے کی طرح ہو جائے گا"۔

اور فتح و نہایہ میں یہ کہا گیا تھا کہ یہ ابتداے عقد کے مانند نہیں بلکہ اس کا حکم حالت عقد والا ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے عقد کے وقت معلوم تھا، اب اعلیٰ حضرت علامہ شامی کے خلاف تین وجہوں سے کلام کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

أقول أولا: لقد أبعد الحجة فقد قال فى الهداية من باب خيار الشرط إنه أسقط المفسد قبل تقرره فيعود جائزا كما إذا باع بالرقم واعلمه فى المجلس.اھ.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ہدایہ، فتح القدیر اور بدائع الصنائع کے جزئیات سے یہ ثابت فرمایا کہ علامہ شامی دلیل سے دور ہو گئے، کیوں کہ ہدایہ باب خیار الشرط میں ہے، بائع نے مفسد کو فساد کے مستحکم ہونے سے قبل ساقط کر دیا تو بیع جائز ہو گئی، جیسا کہ کسی نے لکھی ہوئی قیمت پر بیع کی اور مجلس کے اندر وہ قیمت مشتری کو بتادی۔

فتح میں کتاب البیوع کے شروع میں فرمایا جن چیزوں کے ساتھ بیع ناجائز ہے ان میں سے یہ ہے کہ کسی چیز کی بیع

(۱) الفتاوى الرضوية، المجلد السابع، ص:٤٤.

اس کی قیمت کے بدلے میں یا اس چیز کے بدلے میں جس سے بیع حلال ہو یا بائع مشتری کو یہ کہے کہ جتنی قیمت تو چاہے اس کے بدلے بیچتا ہوں یا یہ کہے جتنے پر اس نے خریدا ہے اس کے بدلے میں یا کہے جتنے پر فلاں نے خریدا اس کی مثل قیمت کے بدلے تو ان تمام صورتوں میں بیع ناجائز ہے، پھر اگر مشتری کو مجلس کے اندر قیمت کی مقدار معلوم ہو گئی اور وہ اس پر رضامند ہوا تو بیع جائز ہو جائے گی۔ الخ۔

وقال فی البدائع لوقال بعت هٰذا العبد بقيمتهٖ فالبيع فاسد لأن قيمته تختلف باختلاف المقومين فكان الثمن مجهولا وكذا إذا باع بحكم المشترى أو بحكم فلان لأنه لا يدرى بماذا يحكم فلان وجهالة الثمن تمنع صحة البيع فإذا علم و رضى به جاز البيع لأن الجهالة قد زالت فى المجلس وله حكم حالة العقد فصار كأنه كان معلوما عند العقد وان لم يعلم به حتى افترقا تقررالفساد. اهـ .مختصرا. [1]

(١) الفتاوى الرضويه: ٧/ ٤٤.

علم کلام میں مہارت

جنین مومن ہے اور اس کے ولی صرف اللہ عزوجل اور رسول اللہ ﷺ ہیں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ فقہ کا تعلق عملیات سے ہے اور کلام کا تعلق اعتقادیات سے ہے اور اعتقاد عمل پر مقدم ہے، بایں وجہ اس کی عظمت فقہ سے کسی طرح کم نہیں بلکہ اس سے کہیں زیادہ ہے کہ اس میں باری تعالیٰ کی ذات و صفات پھر اس کے حبیب ﷺ کی ذات وصفات وغیرہا سے بحث ہوتی ہے۔

اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ہمہ گیر شخصیت جس طرح میدان فقہ میں یکتاے روزگار تھی علم کلام میں بھی ان کا پایۂ علمی اتنا بلند ہے کہ ان کے عصر میں کوئی ان کا مماثل نظر نہیں آتا اگر اس جہت سے ان کی علمی سطوت کا جلوہ دیکھنا ہو تو ذیل کی تحریر ملاحظہ فرمائیں:

پیٹ کے بچے پر اللہ و رسول جل وعلا و ﷺ کے سوا کسی ولی، یا وصی یا حاکم یہاں تک کہ خود باپ کو بھی ولایت نہیں۔ ولواجیہ پھر معین المفتی پھر غمز العیون میں القول فی الملك کے تحت ہے "لا ولایة للأب علی الجنین" جنین پر باپ کو کوئی ولایت نہیں۔ غمز العیون میں معین المفتی سے منقول ہے:

وفی التبیین ولا تصح الھبة للحمل لأن الھبة من شرطھا القبول و القبض ولا یتصور ذلك من الجنین ولا یلی علیه أحد حتی یقبض عنه فصار کالبیع . تبیین میں ہے حمل کے لیے ہبہ کرنا صحیح نہیں اس لیے کہ ہبہ کی شرطوں سے قبول کرنا اور قبضہ کرنا ہے اور یہ جنین سے متصور نہیں اور نہ کوئی اور اس پر ولی ہے کہ اس کی طرف سے قبضہ کرے چناں چہ یہ بیع کی طرح ہو گیا عقود الدریه میں منح الغفار سے ہے:

لا ولایة للأب علی الجنین فضلا عن الوصی لقول الزیلعي ولا یلی علی الحمل باپ کو جنین پر کوئی ولایت نہیں چہ جائے کہ وصی کو حاصل ہو، زیلعی نے فرمایا: باپ کو حمل پر ولایت نہیں۔

مندرجہ بالا جزئیات میں یہ صراحت ہے کہ باپ، وصی اور نہ ان کے علاوہ کسی کو جنین پر کوئی ولایت ہے۔

بات تو صحیح ہے لیکن ایک سوال ذہن میں ابھرتا ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول ﷺ کو اس پر ولایت ہے یا نہیں تو اس کا جواب کسی نے بھی نہیں دیا جب اعلیٰ حضرت کی نگاہ ان جزئیات پر پڑی تو انھوں نے اس مسئلے کو اور بھی منقح فرما دیا اور اس سوال کا شافی جواب رقم فرمایا ذیل میں بعینہ وہ افادات ملاحظہ کریں:

اللہ جل جلالہ کا ولی و والی جملہ عالم ہونا ظاہر اور اس کی خلافت سے حضور پر نور سید عالم خلیفہ اعظم ﷺ کی ولایت بھی ہر شے پر ہے اور خود جنین پر حضور اقدس ﷺ کی ولایت فقیر قرآن عظیم و حدیث صحیح سے ثابت کر سکتا ہے۔ آیت تو قول الٰہی عزوجل: اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ (نبی مومنوں کی جان سے بھی زیادہ ان کے مالک ہیں) جس میں ارشاد ہوا کہ رسول اللہ ﷺ ہر مسلمان پر اس کی جان سے زیادہ ولی و اولی و مولی و مختار و صاحب تصرف و اقتدار ہیں اور شک نہیں کہ جنین انسان ہے۔ اور وہ یقیناً کافر نہیں۔ رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

كل مولود يولد على فطرة الإسلام. ہر پیدا ہونے والا فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے۔[1]

اللہ سبحانہ و تعالیٰ فرماتا ہے: فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا اللہ کی فطرت وہ ہے جس پر اس نے لوگوں کو پیدا فرمایا۔

اہل سنت کے نزدیک ایمان و کفر میں کوئی واسطہ نہیں تو جنین ضرور مومن ہے اور بحکم آیت رسول اللہ ﷺ ہر مومن کے ولی و والی ہیں۔ یہ ثبوت آیت سے ہوا اور حدیث سے یہ کہ فقہائے کرام کی تصریحات سن چکے کہ جنین کا کوئی ولی نہیں اور رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں: "الله ورسوله مولى من لا مولى له" جس کا کوئی ولی نہ ہو اس کا ولی و والی اور مولی اللہ و رسول ہیں جل و علا و ﷺ رواه الترمذی و حسنه و ابن ماجه عن أمير المومنين الفاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ.[2]

اگر غور کریں تو مذکورہ تحقیق سے اعلیٰ حضرت کی شان اجتہاد روز روشن کی طرح آشکار ہوتی ہے کہ اولاً قرآن حکیم سے جنین پر حضور ﷺ کی ولایت ثابت فرمائی اور جس آیت سے اس کا ثبوت فراہم کیا اس میں صراحۃً جنین کا کوئی ذکر نہیں ہے اور نہ اس کی طرف ذہن کا انتقال ہوتا ہے۔ آیت میں تو صرف مومن پر ولایت کا ذکر ہے پھر ایک مقدمہ کا سہارا لیا کہ بلا شبہہ جنین بھی انسان ہے اور جب انسان ہے تو یقینا کافر نہیں کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ہر بچہ فطرت اسلام پر پیدا ہوتا ہے اور قرآن حکیم میں ہے اللہ کی فطرت وہ ہے جس پر اس نے لوگوں کو پیدا فرمایا اب فطرت سے کون سی فطرت مراد ہے حدیث رسول نے اس کی شرح کر دی اور علمائے اہل سنت کے نزدیک علم

---

(۱) فتاوی رضویه، ۷/ ۵۴-۵۵ باب بيع الفضولی.
(۲) فتاوی رضویه، ۷/ ۵۵، باب بيع الفضولی.

کلام کا مسلم ضابطہ ہے کہ کفر و اسلام کے درمیان کوئی واسطہ نہیں۔ جب کافر ہونا منتفی ہو گیا تو مسلمان ہونا خود بہ خود ثابت ہو گیا لہٰذا جنین مومن ہوا اور ہر مومن پر نبی کو ولایت حاصل ہے۔

اسی طرح حدیث ترمذی و ابن ماجہ سے بھی آپ نے جنین پر اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ ﷺ کی ولایت ثابت فرمائی۔ ان تصریحات سے جہاں آپ کی مجتہدانہ شان عیاں ہوتی ہے وہیں یہ واضح ہوتا ہے کہ آپ کتنے بلند پایہ متکلّم تھے بلکہ آپ اپنے عصر میں امام المتکلّمین تھے۔

علم تاریخ میں مہارت

(۱)

مفتی عبداللہ صاحب نے خانیہ کی اس عبارت سے جسے محقق علی الاطلاق نے فتح میں نقل فرمایا ہے: أجمعوا أنه إذا ارتشى لا ينفذ قضاءه فيما ارتشى فيه أحد، قلت: حكاية الإجماع منقوضة بما اختاره البزدوى واستحسنه فى الفتح الخ. یہ نتیجہ اخذ کیا کہ روایت نمبر ۸ سے بالخصوص یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ رشوت لے کر فیصلہ کیا ہوا باوجود بالاجماع باطل ہونے کے متاخرین نے اس لیے جائز اور نافذ مانا کہ ایسا نہ کرنے میں فیصلوں کا دروازہ ہی بند ہوا جاتا ہے کیوں کہ قاضی غیر مرتشی کا وجود ہی عنقا ہے۔

امام احمد رضا قدس سرہ نے ۳۰؍ تیس وجوہ سے مفتی مذکور کے فتوی کا رد فرمایا ہے۔ سولہویں رد میں جو انھوں نے تحریر فرمایا اس کا حاصل حسب ذیل ہے:

شانزدہم: یہ کہنا کہ رشوت لے کر کیے ہوئے فیصلے کو متقدمین نے باطل قرار دیا ہے اور متاخرین نے نافذ مانا ہے انتہائی غلط بات ہے اس لیے کہ باطل ہونے کا قول امام شمس الائمہ سرخسی نے اختیار فرمایا ہے اور نفاذ کا قول امام فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے جو ان کے معاصر بلکہ وفات میں ان سے مقدم ہیں۔ امام بزدوی کی وفات ۴۸۲ھ میں ہوئی اور امام سرخسی کی حدود ۵۰۰ھ یا حدود ۴۹۰ھ میں۔

ہفدہم: یہ بھی غلط ہے کہ قائلین نفاذ نے نفاذ اس ضرورت سے مانا کہ سب حکام اب رشوت خور ہیں اور نہ مانیں تو فیصلے کا دروازہ بند ہو جائے گا۔ یہ بات تو صرف علامہ شامی نے اپنے زمانے کی نسبت کہی ہے جو اسی تیرہویں صدی ہجری میں تھے۔ جن کے انتقال کو ابھی ۸۰؍ اسّی سال ہوئے ہیں، ۱۲۵۲ھ میں وصال فرمایا۔

ہیزدہم: یہ ضرورت امام فخر الاسلام کے زمانہ میں کیوں کر ہوئی حالاں کہ در مختار میں معروضات مفتی ابو سعود سے ہے:

لمّا وقع التساوى فى قضاة زماننا فى وجود العدالة ظاهرا ورد الأمر بتقديم الأفضل فى العلم والديانة والعدالة.

اس پر اسی رد المحتار میں فرمایا:

هٰذا كان فی زمنه وقد وجد التساوی فی عدمها الآن فلينظر من يقدم.[1]

جب ہمارے زمانے کے قاضیوں میں برابری واقع ہو گئی ظاہراً عدالت کے پائے جانے میں تو علم، دیانت اور عدالت میں جو افضل ہوں ان کو مقدم کرنے پر امر وارد ہوا علامہ شامی کہتے ہیں یہ ان کے زمانے کی بات تھی اور اب عدالت ظاہری نہ پائے جانے میں قضاۃ برابر ہو گئے تو دیکھنا چاہیے کس کو مقدم کیا جائے۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

مفتی ابو سعود دسویں صدی ہجری کے آخر میں تھے ۹۸۲ھ میں انتقال فرمایا جب ان کے زمانہ تک تمام قاضی ظاہر العدالہ تھے تو زمانۂ امام اجل بزدوی میں کہ ان سے پورے ۵۰۰/ پانچ سو برس پہلے تھا سب رشوت خوار کیسے ہوئے۔[2]

ان عبارتوں سے پتا چلتا ہے کہ اعلیٰ حضرت جس طرح بالغ نظر فقیہ اور نکتہ سنج محقق تھے اسی طرح ایک عظیم تاریخ داں، بے مثال مؤرخ بھی تھے جبھی تو اس کی روشنی میں شرعی مسائل وقضایا کی گتھیاں سلجھاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

﴿۲﴾

اصول فقہ کا ضابطہ ہے کہ اگر ایک فعل میں لفظ واؤ کے ساتھ چند اسما کا ذکر ہو تو معیت مفہوم نہیں ہوتی مثلاً یہ کہا جائے جاء زید و عمرو اس میں معیت کا لفظ کہیں نہیں لفظ "اور" حرف "و" کا ترجمہ ہے جس سے نہ معیت مفہوم ہوتی ہے نہ ترتیب نہ تعقیب اور نہ تراخی۔ یہ صرف مجیئت میں اشتراک پر دلیل ہے جیسا کہ تمام کتب اصول میں اس کی صراحت ہے۔

اللہ عزوجل کا ارشاد ہے:

وَ جَآءَ فِرْعَوْنُ وَ مَنْ قَبْلَهٗ وَ الْمُؤْتَفِكٰتُ بِالْخَاطِئَةِ ﴿۹﴾

فرعون آیا اور اس سے پہلے والے اور گناہ کا ارتکاب کرنے والے۔

استدلال: ایک کلمۂ جاء میں سب کو جمع فرمادیا جب کہ فرعون اور قوم لوط میں ۲۰۰۰/ دو ہزار برس کا فاصلہ تھا علاوہ ازیں من قبلہ فرعون پر واؤ کے ساتھ معطوف ہے قبلیت و معیت کیوں کر جمع ہوں گی، لہٰذا ثابت ہوا کہ حرف واؤ کی دلالت فعل واحد میں ہرگز معیت پر نہیں ہوتی۔

مذکورہ بالا عبارات سے جہاں اصول فقہ میں اعلیٰ حضرت کے تبحر کا پتہ چلتا ہے وہیں علم تاریخ میں کامل رسوخ کا اندازہ ہوتا ہے اور اس تاریخ کے ذریعہ آپ نے اصول فقہ کے اس ضابطہ کو روشن تر فرمادیا۔ نیز مذہب حنفی کی تائید میں قرآن کریم کی آیت مذکورہ سے ایک اصول کے استنباط کی طرف اشارہ بھی فرمایا۔

---

(۱) فتاوی رضویہ ۷/۵۰۸

(۲) فتاوی رضویہ ۷/۵۰۸

مخالفین و موافقین پر تعاقبات

﴿۱﴾

دیوبندیوں کے پیشوا مولوی رشید احمد گنگوہی سے جب نوٹ کی حقیقت اور اس کے احکام کے بارے میں پوچھا گیا تو انھوں نے کرنسی نوٹ کو تمسک ٹھہرا کر سرے سے مال سے ہی خارج کر دیا اور کم و بیش تو درکنار برابری کے ساتھ بھی اس کی خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا چناں چہ اپنے فتاوی کی جلد دوم ص:۱۶۹ پر رقم طراز ہیں:

نوٹ وثیقہ اس روپے کا ہے جو خزانۂ حاکم میں داخل کیا گیا ہے مثل تمسک کے اس واسطے کہ نوٹ میں نقصان آجائے تو سرکار سے بدلا سکتے ہیں اور اگر گم ہو جائے تو بشرط ثبوت اس کا بدل لے سکتے ہین۔ اگر نوٹ مبیع ہوتا تو ہر گز مبادلہ نہیں ہو سکتا تھا۔ دنیا میں کوئی مبیع بھی ایسا ہے کہ بعد قبض مشتری کے اگر نقصان یا فنا ہو جائے تو بائع سے بدل لے سکیں، پس اس تقریر سے آپ کو واضح ہو جائے گا کہ نوٹ مثل فلوس کے نہیں ہے۔ فلوس مبیع اور نوٹ نقدین۔ ان میں زکات نہیں اگر بہ نیت تجارت نہ ہو اور نوٹ تمسک ہے اس پر زکات ہوگی۔ اکثر لوگوں کو شبہہ ہو رہا ہے کہ نوٹ کو مبیع سمجھ کر زکات نہیں دیتے۔ کاغذ کو مبیع سمجھ رہے ہیں اس میں سخت غلطی ہے فقط۔ (۱)

گنگوہی صاحب نے اپنے فتاوی کی جلد اول ص:۵۷و۶۷ میں تحریر کیا:

نوٹ کی خرید و فروخت برابر قیمت پر بھی درست نہیں مگر اس میں حیلہ حوالہ ہو سکتا ہے اور بحیلہ عقد حوالہ کے جائز ہے مگر کم یا زیادہ پر بیع کرنا ربا و ناجائز ہے۔ یہ تفصیل اس کی ہے فقط۔ (۲)

یہاں تک گنگوہی صاحب کے فتوے کی عبارت تھی جس سے مندرجہ ذیل باتیں معلوم ہوئیں:

(۱) نوٹ وثیقہ اور تمسک ہے کہ اگر اس میں نقصان آجائے تو سرکار سے بدلا سکتے ہیں۔

(۲) نوٹ مال نہیں اس لیے کہ وہ کاغذ کا ایک ٹکڑا ہے اور کاغذ بھلا بکنے کی چیز ہے اس لیے نوٹ کو مبیع نہیں قرار دیا جا سکتا۔

---

(۱) فتاوی رشیدیہ ج:۲، ص:۱۶۹ بحوالہ فتاوی رضویہ، ۱۹۹/۷

(۲) ایضاً، ۲۰۰/۷ (کاسر السفیه الواهم فی ابدال قرطاس الدراهم ۱۳۲۹ھ)

(۳) نوٹ کی خرید و فروخت برابر قیمت پر بھی درست نہیں مگر حیلہ حوالہ کے ساتھ اور حیلہ حوالہ کی ضرورت اس لیے پیش آئی کہ اس جلد دوم کے ص: ۳۷۱ / پر فرمانے والے تھے کہ روپیہ بھیجنے کی آسان ترکیب رجسٹری یا بیمہ کرادینا ہے اب گھبرائے کہ نوٹ کی خرید و فروخت تو میں حرام کر چکا ہوں تو نوٹ آئیں گے کس گھر سے کہ رجسٹری کرا کر مرسل ہوں ناچار اِدھر اُدھر ٹٹولا حوالہ پر ہاتھ پڑا لہٰذا کہہ دیا بحیلہ عقد حوالہ جائز ہے۔

(۴) نوٹ کی بیع کمی یا زیادتی کے ساتھ سود ہے اور ناجائز۔

یہ چار امور ان کی عبارت سے منقح ہو کر سامنے آئے۔ اب مذکورہ دعوی کی شرعی حیثیت کیا ہے اگر اس کا جائزہ لینا ہو تو امام احمد رضا قدس سرہ کی وہ چشم کشا، فکر انگیز، تعاقبانہ تحریر پڑھیے جس میں انھوں نے دلائل قاہرہ باہرہ سے ان کے خرافات و اباطیل کا پردہ چاک کر دیا ہے اور ۱۸/ اٹھارہ وجوہ سے ایسی سخت گرفت فرمائی کہ قیامت تک گنگوہی صاحب اور ان کے متبعین ان ردود کا جواب دینے کی جرأت بھی نہیں کر سکتے۔ راقم سطور بہت ہی اختصار کے ساتھ ان ردود کا خلاصہ نذر قارئین کر رہا ہے:

رد اول: یہی سرے سے سخت حماقت ہے کہ دنیا بھر کے عاقدین جس عقد کا قصد کریں آپ زبردستی اس سے پھیر کر وہ عقد ان کے سر لازم کریں جو ان کے خواب و خیال میں بھی نہیں آتا۔ آپ دنیا کے جس خطے میں جس ملک میں چاہیں چلے جائیں اور لوگوں سے پوچھ لیں کہ نوٹ کی خرید و فروخت میں آپ کو لین دین مقصود ہوتی ہے، بیچا اور مول لیا کہتے ہیں، بائع اپنی ملک سے نوٹ کا خارج ہو کر مشتری کی ملک میں داخل ہونا اور مشتری اس کے عوض روپیہ دے کر نوٹ کا اپنی ملک میں آنا سمجھتا ہے یا یہ کہ نوٹ دینے والا اس سے قرض مانگتا ہے اور قرض کی سند میں نوٹ کی بجائے تمسک دیتا ہے۔ ہدایہ میں ہے: العبرۃ فی العقود للمعانی عقود میں معانی کا اعتبار ہے۔ مگر یہ عجیب سا عقد ہے کہ لفظ بھی بیچنے خریدنے کے، قصد بھی بیچنے اور خریدنے کا، یہی مقصود یہی مراد، یہی مفہوم، مگر دنیا بھر کو پاگل بنا کر کہہ دیجیے کہ اگرچہ نہ تم کہتے ہو نہ قصد رکھتے ہو مگر تمھاری مراد کچھ اور ہے اگر ایسی تصحیح ہو تو دنیا میں فاسد سے فاسد عقد ٹھیک ہو جائے گا۔

دوم: ہر عاقل جانتا ہے کہ تمسک ایک معین مثلاً زید کی طرف سے دوسرے معین مثلاً عمرو کے لیے ہوتا ہے کہ اگر زید عمرو کے دین کا انکار کرے تو عمرو بذریعہ تمسک زید سے وصول کر سکے۔ تمسک اس لیے نہیں ہوتا کہ عمرو جہاں چاہے جس ملک میں چاہے جس شخص سے چاہے اس کے دام وصول کر لے۔ زید کے پاس عمرو، بکر، خالد دنیا کا کوئی شخص اس تمسک کو لے کر آئے اور یہ اس کا دام اسے دے دے۔ ایسا ہرگز نہیں ہوتا بلکہ تمسک ایک فرد معین کی طرف سے دوسرے فرد معین کے لیے وثیقہ اور قرار داد ہوتا ہے اور نوٹ کی حالت یہ ہے کہ جو چاہے جہاں چاہے

جس ملک میں چاہے بشرطے کہ یہاں کا سکہ اس ملک میں چلتا ہو جس شخص سے چاہے اس کے دام لے لے گا یہ حالت مال کی ہے نہ کہ تمسک کی۔ تو نوٹ کو تمسک کہنا کیسا اندھاپن ہے بلکہ وہ بالیقین مال اور سکہ ہے۔ ولکن العمیان لا یبصرون.

سوم: ہر عقل مند جانتا ہے کہ تمسک کے وجود و عدم پر دین کا وجود و عدم موقوف نہیں ہوتا بلکہ جب دین ثابت ہو جائے تو مدیون پر دین دینا لازم ہوگا تمسک رہے یا نہ رہے۔ اب فرض کیجیے کہ زید نے ایک لاکھ روپے دے کر خزانۂ حاکم سے ہزار ہزار روپے کے سو نوٹ لیے اور اپنا نام پتا اور نوٹ کے نمبر سب درج کرا دیے تو اب لازم ہے کہ وہ جب چاہے خزانے سے اپنے آتے ہوئے لاکھ روپے وصول کر لے اگرچہ نوٹ اس کے پاس جل گئے یا پھٹ کر ریزہ ریزہ ہو گئے یا چوری ہو گئے یا اس نے کسی اور کو دے دیے کیوں کہ خزانہ آپ کی نظر میں اس کا مدیون ہے اور تمسک نہ رہنے سے دین ساقط نہیں ہوتا اور جب آپ نے نوٹ کے نمبرات نام پتہ سب درج کرا دیے ہیں تو گورنمنٹ کو یہ اندیشہ نہیں ہو سکتا کہ اگر نوٹ نہ جلے نہ پھٹے بلکہ اس کے پاس موجود ہوں یا اس نے کسی کو دے دیے ہوں تو جب وہ نوٹ یہ یا دوسرا لے کر آئے تو ہمیں دوبارہ دینا پڑے گا بلکہ لانے کی صورت میں کہہ دیا جائے گا کہ ہم نے جو روپیہ تجھ سے لیا تھا قرض کے طور پر اسے ادا کر دیا ہے۔ آپ کا ہم پر کوئی مطالبہ نہیں مگر ایسا ہرگز نہ ہوگا۔ آپ نوٹ جلا کر یا پھاڑ کر یا کسی کو دے کر گورنمنٹ سے روپیہ مانگ کر تو دیکھیے۔ اگر پاگل جانا تو اتوار کو کھیر دے گی ورنہ بڑے گھر کی ہوا کھلائے گی اس وقت آپ کی آنکھیں کھلیں گی کہ نوٹ کیسا تمسک تھا۔ یہ حالت صراحۃً مال کی ہے کہ جو شخص کسی سے کوئی مال خرید کر اسے تلف کر دے یا کسی کو دے دے اور اپنے روپے بائع سے واپس مانگے تو کم از کم پاگل ٹھہرتا ہے۔

چہارم: یہیں سے آپ کے شبہے کا ازالہ ہو گیا کہ گم ہو جائے یا نقصان آ جائے تو بدلا سکتے ہیں یہ مطلقاً ہرگز صحیح نہیں اگر تمسک ہوتا تو واجب تھا کہ ہر حال میں ضرور بدل دیا جاتا کہ تمسک کے نقصان یا فقدان یا خود ہلاک یا تلف کر دینے سے دین پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔

پنجم: سود لینے اور دینے میں گورنمنٹ کی حالت معلوم ہے کہ وہ اسے ہر قرض و دین کا لازم قطعی مانے ہوئے ہے یعنی جس سے بھی گورنمنٹ قرض لیتی ہے یا دیتی ہے اسے وہ سود دیتی بھی ہے اور لیتی بھی ہے یہاں تک کہ جو لوگ سیونگ بنک (Saving Bank) میں روپیہ جمع کرتے ہیں یا وہ ملازم جن کی تنخواہ کا کچھ حصہ کٹ کر جمع ہوتا رہتا ہے اور ختم ملازمت پر ان کو دیا جاتا ہے وہ مانگیں یا نہ مانگیں ساری مدت کا سود حساب لگا کر انھیں دے دیتی ہے بلکہ اگر وہ یہ بھی کہہ دیں کہ سود نہ لوں گا جب بھی ماہوار سود اس کے نام سے درج ہوتا رہتا ہے۔ تو غور کریں اگر

خزانہ سے نوٹ لینا یہ روپیہ داخل کرکے اس کا وثیقہ لینا ہوتا تو لازم تھا کہ گورنمنٹ اس کے لیے سود لکھتی رہتی جب تک وہ نوٹ دے کر روپیہ واپس نہ لے لیتا اس وقت تک۔ حالاں کہ ایسا نہیں ہوتا۔

ششم: زید عمرو سے وقتاً فوقتاً سو اور دو سو اور ہزار قرض لیتا رہتا ہے اس تمام مدت میں وہ تمسکات لکھ کر عمرو کو دیتا رہے گا اور جس تمسک کی میعاد ختم ہونے کو آئے گی بدل دے گا یہاں تک کہ اس پر عمرو کے دس ہزار جمع ہوگئے اب اس نے ہزار ہزار کے دس نوٹ عمرو کو دے دیے اسی وقت سے اس کا حساب بند ہو جائے گا۔ مگر گنگوہی صاحب فرماتے ہیں دس ہزار کے نوٹ دیے تو کیا ہوا وصول ابھی ایک کوڑی بھی نہ ہوئی۔

ہفتم: فرض کیجیے گورنمنٹ نے کسی بینک سے ۲۰؍ لاکھ روپے قرض لیے اور تمسک لکھ دیا کہ دس برس کے اندر ادا کیا جائے گا تین برس گزرنے پر بیس لاکھ کے نوٹ بینک کو دے دیے تو پوری دنیا، بینک، گورنمنٹ سب تو یہی سمجھیں گے کہ قرض ادا ہو گیا مگر گنگوہی صاحب سے پوچھیے کہ اگر یہ نوٹ بھی تمسک ہی تھے تو اس فضول کاروائی کا حاصل کیا ہوا تمسک تو پہلے سے لکھا ہوا موجود تھا۔ جدید تمسک کی ضرورت کیوں پڑی؟

ہشتم: حوالہ اپنا قرض دوسرے پر اتارنے کو کہتے ہیں تو اگر زید پر عمرو کا قرض نہ آتا ہو بلکہ زید کا قرض بکر پر ہو اور اس صورت میں زید عمرو کو بکر پر حوالہ کرے تو یہ حقیقۃً حوالہ نہ ہوگا بلکہ عمرو کو اپنا قرض بکر سے وصول کرنے کا وکیل کرنا اور اگر نہ عمرو کا قرض زید پر آتا ہو نہ زید کا بکر پر اور اس حالت میں زید عمرو کو بکر پر حوالہ کرے تو یہ محض باطل و بے اثر ہے۔

نہم: فرض کیجیے گورنمنٹ نے ۲۰؍ لاکھ نوٹ کسی کو بطور انعام دیے تھے پھر ایک وقت ایسا آپڑا کہ گورنمنٹ نے اس سے قرض مانگا اس نے وہی نوٹ دے دیے۔ دنیا یہی سمجھے گی کہ گورنمنٹ پر اس کے ۲۰ لاکھ قرض ہو گئے مگر گنگوہی صاحب کہیں گے ایک پیسہ بھی قرض نہ ہوا گورنمنٹ بیس لاکھ کے نوٹ اس سے مفت لے لے اور اس کے عوض کچھ نہ دے اس لیے کہ یہ وہ صورت ہے کہ نہ حوالہ کرنے والے پر قرض آتا تھا نہ جس پر حوالہ کیا پہلے سے اس کا کوئی دین تھا تو کارروائی باطل ہوئی اور گورنمنٹ کو کچھ دینا نہ آئے گا۔ لا حول ولا قوۃ إلا باللہ

غرض آپ نے یہ وہ بات گڑھی کہ نہ گورنمنٹ کے خواب میں ہے نہ ملک بھر کے خیال میں آپ ہی اپنی ڈیڑھ چھٹانک کی الگ بگھار رہے ہیں۔

دہم: پیسوں میں تجارت کی نیت کی حاجت اس وقت ہے جب وہ ثمن ہو کر نہ چلتے ہوں ورنہ ثمن میں ہرگز نیت تجارت کی حاجت نہیں اگرچہ ثمن اصطلاحی ہو نہ کہ خلقی۔ غنیۃ ذوی الاحکام و ردالمحتار وغیرہا میں ہے

الفلوس إن كانت أثمانا رائجة أو سلعا للتجارة تجب الزكاة فی قیمتها وإلّا فلا.

در مختار و بحر الرائق و نہر الفائق میں ہے: ما غلب غشه يقوم كالعروض و يشترط فيه النية إلا إذا كانت أثمانا رائجة.

شامی میں ہے: ما كان ثمنا رائجا تجب زكاته سواء نوى التجارة أولا.

اسی میں ہے: عين النقدين لا يحتاج إلى قيمة التجارة و كذا ما كان ثمنا رائجا.

اسی پر فتوی ہے ایک آدھ روایت ٹٹول میں آجانا اور محل و محمل نہ دیکھنا راجح و مرجوح، شاذ و مشہور میں فرق نہ کرنا فقاہت نہیں مگر حضرات وہابیہ کے نصیبوں میں تو فقاہت بحمد اللہ نصیب دشمناں ہے۔

یازدہم: مذکورہ فتوے میں گنگوہی صاحب نے نوٹ کو نقدین بتایا ہے یعنی نوٹ سونا چاندی ہے اور پھر اسی منہ سے کہہ رہے ہیں کہ تمسک ہے۔ دونوں میں کتنا تضاد ہے۔

دوازدہم: تمسک کے بارے میں کہا کہ اس پر زکات ہے حالاں کہ ان کے نزدیک تمسک سرے سے مال ہی نہیں ہے تو کیا زکات غیر مال پر بھی واجب ہوتی ہے۔

سیزدہم: نوٹ کے مبیع سمجھنے پر اس کی زکات نہ دینے کی بنا سمجھنا۔ کیا مبیع پر زکات نہیں ہوتی۔ ابھی تو آپ پیسوں کو مبیع کہہ کر بحال نیت تجارت زکات واجب مان چکے ہیں۔

چہاردہم: گنگوہی صاحب نے کاغذ کے مبیع سمجھنے کو سخت غلطی کہا شاید عمر بھر کاغذ خریدنے کا اتفاق نہ ہوا ہو نہ ان کے گاؤں میں خبر پہنچی کہ دنیا میں کاغذ بھی بکتا ہے۔

پانزدہم: لطف کی بات یہ ہے کہ ابھی تو نوٹ کو اس جرم پر کہ کاغذ ہے مبیع سمجھنا سخت غلطی تھا اور ایک ہی ورق بعد ص: ۱۷۳ر پر خود فرماتے ہیں کہ نوٹ خرید کر بیچ سکتا ہے۔ اے سبحان اللہ نوٹ تو بک سکتا ہی نہ تھا خریدا کیسے جائے گا۔ مگر حضرت کی ان سفاہتوں کے آگے ایسی نزاکتوں کی کیا گنتی۔ ما على مثله يعد الخطا.[1]

شانزدہم: آپ کیا جواب دیں گے اگر کوئی آپ کی پچھلی نزاکتوں پر یہ کہے کہ جب آپ نے اس عقد کو جو لفظ، نیت، قصد اور فہم کے اعتبار سے یقینی طور پر بیع تھا پوری دنیا کے خلاف کایا پلٹ کر کے حوالہ تراش لیا اب آپ کس منہ سے کہتے ہیں کہ کم یا زیادہ پر بیع کرنا سود اور ناجائز ہے۔ زیادہ پر بیع کا یہ حاصل کیوں نہیں ٹھہراتے کہ زید نے جو عمرو کے ہاتھ سو روپے کا نوٹ سوا سو میں بیچا یہ بیع نہیں سوا سو کا سو سے بدلنا نہیں کہ ربا اور ناجائز ہو بلکہ زید نے عمرو سے سوا سو قرض لیے ہیں اور زید کے گورنمنٹ پر سوا سو آتے تھے وہ اس پر اتار دیے رہے پچیس وہ عمرو نے زید کو چھوڑ دیے اس میں کون سا ربا ہے۔

---

(۱) فتاوی رضویہ، ۷/۲۰۶

فتاوی امام قاضی خان سے رسالہ کے ص: ۲۰۷؍ پر گزرا:

فإن أراد الحيلة يستقرض من المشترى اثنى عشر درهما مكسرة ثم يقضيه عشرة جيادا ثم أن المقرض يبرئه عن درهمين فيجوز ذلك.(۱)

یہ وہ تعاقبات تھے جو کلک امام سے صادر ہو کر پیشوائے دیوبند پر برسے اور ان کی غایت درجہ سفاہت کا پردہ چاک ہوا، حق کا چہرہ نکھر گیا۔ امت مسلمہ کو حرج و عُسر میں ڈالنے کے لیے کتنا غلط فتوی انھوں نے صادر کیا جو عقل و شرع سے کوئی لگاؤ نہیں کھاتا۔

امام احمد رضا قدس سرہ نے جو بلا شبہہ مجدد اعظم ہی تھے بیس وجہوں سے ان کے مذکورہ استدلالات کا رد بلیغ فرمایا۔ میں نے ان میں سے صرف سولہ وجہوں کا یہاں ذکر کیا، باقی میں تفصیل زیادہ تھی اس لیے چار وجہوں کو ترک کر دیا۔ الحمد للہ بیان کردہ ردود سے یہ واضح ہو گیا کہ امام احمد رضا قدس سرہ کا علم کتنا راسخ تھا۔ کتنا وسیع مطالعہ تھا، خدائے عزوجل نے بصارت کے ساتھ غایت درجہ بصیرت سے بھی نوازا تھا۔

﴿۲﴾

تعاقبات بر مولانا لکھنوی:

"تہذیب الایمان میں ہے" اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں قولہ: مولوی صاحب عجب ہے کہ آپ جیسا محقق جو اتنے علمی پایے پر ہو کہ ائمہ مجتہدین کی جانچ پڑتال کرے ان کا حق و باطل نکالے وہ مسائل شرعیہ کے لیے سند لانے میں ایسا گرے کہ مجاہیل و بے قدر و بے وقعت زید و عمرو سب سے استناد کرے۔ کہیں آپ مجالس الابرار سے سند لاتے ہیں کہیں رسالہ اسلمی سے کہیں اور اتر کر اربعین میاں اسحٰق دہلوی سے کہیں اور گھٹ کر ان کے کسی شاگرد کی عمدۃ التحریر سے کہیں سب سے بدتر صراط مستقیم اسماعیل دہلوی سے ان ہی مجاہیل میں یہ آپ کی تہذیب الایمان ہو گی جس پر بعض اصحاب نے کہا کہ آج تک تہذیب المنطق، تہذیب الکلام، تہذیب الاخلاق، تہذیب الآثار اور تہذیب النفوس تھی۔ معلوم نہیں ان بزرگ کو ایمان میں کیا بے تہذیبی سوجھی کہ اس کی تہذیب لکھی آپ استناد کرتے وقت جب ایسوں کی تقلید تک اتر آتے ہیں تو مسئلۂ نوٹ میں حضرت مولانا مولوی محمد ارشاد حسین صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا فتوی آپ کے سامنے تھا اور وہ آپ کے ان اکثر مستندین سے ہر طرح اعلیٰ و اعلم و افضل و اکمل تھے کاش اس میں ان کی تقلید فرماتے تو جھگڑا چکتا۔(۲)

---

(۲) فتاوی رضویہ ہفتم، ص: ۲۰۶ (رسالہ: كاسر السفيه الواهم فى ابدال قرطاس الدراهم)

(۱) فتاوی رضویہ ج: ۷، ص: ۲۲۱

مولانا لکھنوی صاحب ایک مقام پر لکھتے ہیں:

اسی وجہ سے کتب فقہ میں بیع عینہ اور شرا بأقلّ مما باع وغیر ذلك کی ممانعت مذکور ہے۔

اس پر امام احمد رضا قدس سرہٗ اس طرح رقم طراز ہیں:

اقول اولاً: الحمد للہ اب تو آپ کنارے پر آیا چاہتے ہیں جی ہاں یہ بیع عینہ کے مثل ہے پھر بیع عینہ کو ہمارے ائمہ کرام نے کیا ٹھہرایا ہے کیا ممنوع، ناجائز، حرام، مکروہ تحریمی، حاشا ہرگز نہیں یہ محض غلط و باطل ہے بلکہ جائز، حلال، روا، درست ہے۔ غایت درجہ اس میں اختلاف ہوا کہ خلاف اولیٰ بھی ہے یا نہیں۔ ہمارے امام ابو یوسف خود ثواب و مستحب جانتے ہیں۔ امام محمد احتیاط کے لیے صرف خلاف اولیٰ ٹھہراتے ہیں۔ یہ تمام مباحث رسالہ میں ص:۱۶۹-تا-۱۸۰ بلکہ ۱۶۴-تا-۱۶۶ میں گزرے۔ اب تو اپنے ہی اقرار پر قائم رہ کر بول اٹھیے کہ سو کا نوٹ دو سو کا بیچنا امام اعظم کے نزدیک جائز و مباح، امام ابو یوسف کے نزدیک اجر و ثواب، امام محمد کے نزدیک صرف خلاف اولیٰ۔

ثانیاً: وہ خلاف اولیٰ بھی اس لیے تھا کہ اس وقت تک مسلمان سود کو سور سمجھتے تھے، اس کے سایہ سے بھاگتے تھے تو اس امر جائز کی عادت ڈالنے سے اندیشہ تھا کہ مبادا آگے بڑھ جائیں جیسا کہ اس کا بیان ص:۱۶۹، اور ۱۷۰ و ۱۷۱ پر گزرا اب کہ علانیہ سود مسلمانوں میں رائج ہو گیا تو انھیں ایک جائز بات بتانا جس سے ان کا مقصود حاصل ہو اور اللہ واحد قہار کے عذاب سے بچیں عین خیر خواہیِ مسلمین ہے اور اس میں ناحق کے شاخسانے نکالنا صریح بد خواہی ذرا انصاف در کار ہے۔(۱)

یہ تھی امام احمد رضا قدس سرہ کی دقت نظر کہ جہاں تک آپ عقل و معرفت کی نگاہ سے دیکھ لیتے تھے آپ کے معاصرین و اکابر کی نگاہیں وہاں تک پہنچنے سے قاصر رہتیں۔

مولانا عبد الحی لکھنوی فرنگی محلی (جنھوں نے مؤطا امام محمد کا حاشیہ "التعلیق الممجد" کے نام سے لکھا ہے) نے فتویٰ دیا تھا کہ نوٹ کو اس سے کم یا زیادہ روپے کے بدلے نہیں بیچا جا سکتا۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے گیارہویں سوال کے جواب میں پندرہ وجوہ سے ان کا رد فرمایا حالاں کہ اس وقت آپ کے پیش نظر وہ فتویٰ بھی نہیں تھا بلکہ اس کو آپ نے بہت پہلے ملاحظہ فرمایا تھا اور جب واپسی کے بعد ان کے فتوی کی طرف متوجہ ہوئے تو بیس وجوہ سے اس پر کلام فرمایا، جن میں سے کچھ وجوہ ہم ماسبق میں بیان کر آئے، زیر عنوان: غیر منصوص احکام کا استنباط اور جدید مسائل کی تحقیق۔ مزید کے لیے کتاب کی مراجعت مناسب ہوگی۔

امام احمد رضا بریلوی کو دیگر علوم و فنون میں جس درجہ کمال حاصل تھا اس کا اندازہ لگانا تو بہت مشکل ہے مگر علم

---

(۲) ایضاً، ص:۲۲۳

لغت میں آپ کو جو امتیاز حاصل ہے وہ بھی باعث حیرت ہے۔ ضمناً اس کا بھی ایک نمونہ یہاں ملاحظہ کریں:

مولانا عبد الحی لکھنوی صاحب کی عادت یہ تھی کہ ہر جواب سے پہلے ھو المصوب لکھ دیا کرتے تھے۔

اعلیٰ حضرت نے اس پر گرفت فرمائی اور ارشاد فرمایا:

مولوی عبد الحی صاحب کے فتاوی کی دوسری جلد فتوی نمبر:۲۶ پر جواب سے پہلے ھو المصوب لکھا ہوا ہے اور ان کی یہ عادت بھی ہے حالاں کہ **اولاً:** اللہ عزوجل پر اس نام کا اطلاق وارد نہیں۔ **ثانیاً:** لغوی معنی بھی اس کی موافقت نہیں کرتے کیوں کہ لغت میں مصوب وہ ہے جو دوسرے کی بات ٹھیک بتائے یہ معنی نہیں کہ جو دوسرے کی بات کو ٹھیک بنائے یعنی اسے توفیق صواب بخشے۔ اس لیے کہ تصویب کا ثبوت وقوعِ قول کے بعد ہوتا ہے اور توفیق کا وقوع قول سے مقدم ہوتا ہے۔ **ثالثاً:** اس کے معنی اور بھی ہیں کہ باری عزوجل پر محال ہیں کیوں کہ مصوّب وہ ہے جو سر جھکائے ہو۔ مصوّب وہ سوار ہے جو گھوڑا تیز چلائے۔

قاموس میں ہے: صوبه قال له أصبت وراسه خفضه، تاج العروس میں ہے: صوبت الفرس إذا أرسلته فی الجری، میں نے گھوڑے کو تیز چلایا۔ ہاں مصوب وہ بھی ہے جو دوسرے کا سر نیچا کرے یا بلندی سے پستی میں اتارے۔ تاج العروس میں ہے: التصویب خلاف التصعید و من قطع سدرة صوب الله راسه فی النار أی نکسه. (۱)

﴿۳﴾

مفتی عبد اللہ صاحب کے فتوے پر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا تعاقب:

جمہور فقہاے مذاہب اربعہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ غیر مسلم جج کبھی بھی مسلمانوں کا قاضیِ شرع یا قاضیِ شرع کی منزل میں نہیں ہو سکتا اگرچہ اس کے فیصلے شریعت محمدی مصطفوی ﷺ کے موافق ہوں خواہ وہ ہندوستان کی سرزمین ہو یا دنیا کا کوئی اور خطہ ہو اس کی وجہ یہ ہے کہ قضا کے لیے اہلیت ولایت شرط ہے اور کافر ادنی سی ولایت جو شہادت ہے اس کا بھی اہل نہیں اس لیے کہ مسلمان پر کافر کی کوئی شہادت مقبول نہیں قرآن حکیم میں ارشاد ہے: وَلَنۡ يَّجۡعَلَ اللّٰهُ لِلۡكٰفِرِيۡنَ عَلَى الۡمُؤۡمِنِيۡنَ سَبِيۡلًا ﴿۱۴۱﴾ (النساء، آیت:۱۴۱) اور ہرگز اللہ مومنوں پر کافروں کو کوئی راہ نہ دے گا۔

جب کفار شہادت کے اہل نہیں جو سب سے چھوٹی ولایت ہے تو منصب قضا جو اس سے بڑی ولایت ہے اس کے اہل بدرجہ اولیٰ نہیں ہو سکتے۔

(۱) فتاوی رضویه، ج:هفتم، ص:۲۰۷.

اعلیٰ حضرت کے زمانے میں مفتی عبداللہ صاحب سے ایک فتوی پوچھا گیا:

سوال: کیا فرماتے ہیں علماے حنفیہ اس بات میں کہ ہندوستان میں جج عدالت دیوانی کا جو انگریز ہو شرع محمدی کے بموجب قاضی ہے یا نہیں؟

الجواب: حنفی مذہب کی رو سے ملک ہندوستان کی موجودہ حالت میں دیوانی عدالت کا جج غیر مسلم بمنزلۂ شرعی قاضی کے ہے۔ اور اس کے فیصلے اسی طرح شرعا قابل نفاذ ہوں گے جس طرح ایک مسلمان قاضی کے ہوسکتے ہیں بشرطے کہ وہ فیصلے مذہب اسلام کے مطابق اور شریعت محمدی کے موافق ہوں۔ (۱)

مذکورہ بالا اقتباس سے دو باتیں ثابت ہوئیں ایک یہ کہ غیر مسلم جج حنفی مذہب کی رو سے قاضیِ شرع کی منزل میں ہے دوسری یہ کہ اس کے فیصلے مسلمان قاضی کی طرح شرعا قابل نفاذ ہیں اس شرط کے ساتھ کہ وہ ہماری شریعت کے مطابق ہوں۔

اس فتوی کے متعلق اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے استفتا کیا گیا کہ حضور اس کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ کیا واقعی غیر مسلم مسلمانوں کا قاضی ہوسکتا ہے؟ جیسا کہ مفتی عبداللہ صاحب نے تحریر کیا ہے۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ نے اس فتوے کا ایسا علمی رد فرمایا اور ان کے پیش کردہ دلائل کا ایسا ناقدانہ تجزیہ فرمایا کہ مفتی موصوف کے قیاس فاسد اور اجتہاد باطل کی ساری قلعی کھل گئی۔

قبل اس کے کہ ہم اعلیٰ حضرت کا وہ علمی تعاقب پیش کریں مفتی موصوف کے دلائل کا خلاصہ درج کرتے ہیں۔

مفتی صاحب نے اس جواب میں قیاس واجتہاد سے کام لیا ہے اور اس کا مدار چند امور پر رکھا ہے پہلا امر یہ ہے کہ کتب فقہیہ حنفیہ میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قاضی کا منصبی فرض یہ ہے کہ حق دار کی حق رسی کرے اور مظلوم سے ظلم کو دفع کرے جس کے لیے اسے نہ عالم ہونے کی ضرورت ہے نہ مفتی متقی بلکہ اگر خود عالم ہے تو خیر ورنہ دوسرے عالم سے فتوی پوچھ کر جواب دے جیسا کہ صاحب ہدایہ علامہ برہان الدین فرماتے ہیں:

فالصحيح أن أهلية الاجتهاد شرط الأولوية فأما تقليد الجاهل فصحيح عندنا خلافا للشافعي رحمه الله وهو يقول: إن الأمر بالقضاء يستدعي القدرة عليه ولا قدرة دون العلم ولنا أنه يمكن أن يقضي بفتوى غيره ومقصودالقضاءيحصل به وهوإيصال الحق إلى مستحقه. هدايه.

دوسرا امر یہ ہے کہ فقہاے کرام نے قاضی کے لیے علم اور اتقا کی شرط اس لیے نہیں لگائی کہ ایسے قاضی کا ملنا جو

(۱) فتاوی رضویه، ۷/ ٤٨٩، الهبة الاحمديه فى الولاية الشرعيه والعرفيه .

عالم ہونے کے ساتھ متقی بھی ہو مشکل اور سخت مشکل ہے، لہٰذا اگر کسی جاہل بلکہ فاسق کو بھی قاضی بنادیا گیا تو قاضی بنانا صحیح ہے اور اس کا فیصلہ بھی صحیح ہے اگر کسی عالم سے پوچھ کر فتوی دے۔

محقق علی الاطلاق شیخ ابن الہمام فرماتے ہیں:

وقداختلف فی قضاءالفاسق فأكثرالأئمة على أنه لاتصح ولايته كالشافعی وغيره كما لا تقبل شهادته وعن علمائنا الثلثة فی النوادر مثله لكن الغزالی قال اجتماع هذه الشروط من العدالة والاجتهاد وغيرهما متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتهد والعدل فالوجه تنفيذقضاء كل من ولاه سلطان ذو شوكة وإن كان جاهلا فاسقا وهو ظاهرالمذهب عندنا فلو قلدالجاهل الفاسق صح ويحكم بفتوى غيره.

فتاوی عالم گیری میں ہے:

و يكون من اهل الاجتهاد والصحيح أن أهلية الاجتهاد شرط الأولوية كذا فی الهداية حتى لو قلد الجاهل وقضىٰ هٰذاالجاهل بفتوى غيره يجوز كذا فی الملتقط، ج:۳،ص:۳۰۷

اور قاضی مجتہد ہو، صحیح یہ ہے کہ مجتہد ہونا اولویت کی شرط ہے ایسا ہی ہدایہ میں ہے یہاں تک کہ اگر کوئی جاہل قاضی بنایا گیا اور اس نے دوسرے کے فتوے پر فیصلہ کر دیا جائز ہے ایسا ہی ملتقط میں ہے۔

عبدالرحمٰن آفندی مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر میں تحریر فرماتے ہیں:

وفی الشمنی اجتماع هذه الشرائط من الاجتهاد والعدالة وغيرهما متعذر فی عصرنا لخلو العصر عن المجتهد والعدل فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه سلطان ذوشوكة وإن كان جاهلا فاسقاً.اهـ .

اور ثالث یہ ہے کہ قضا کا منصب اور اس کے اختیارات دینے کے لیے دینے والے بادشاہ یا حاکم کا مسلمان ہونا ضروری نہیں نیز غیر مسلم میں قاضی ہونے کی صلاحیت موجود ہے اگرچہ مسلمانوں پر اس کے احکام جاری نہیں ہوں گے۔

شیخ الاسلام علامہ علاؤالدین حصکفی در مختار میں فرماتے ہیں:

ويجوز تقليد القضاءمن السلطان العادل والجائر ولو كافرا ذكره مسكين وغيره إلا إذا كان يمنعه عن القضاءبالحق فيحرم.[1]

(۱) فتاوی رضويه، ۷/ ٤٩١.

اور سلطان خواہ عادل ہو یا ظالم حتیٰ کہ کافر اس کی طرف سے قضا کی تقرری جائز و درست ہے اس کو مسکین وغیرہ نے ذکر کیا ہے۔ مگر جب یہ اس کو حق کے ساتھ فیصلہ کرنے سے روک دے تو حرام ہو گا۔

علامہ شامی ردالمحتار میں ولو کافرا کے تحت رقم طراز ہیں:

قوله ولو كافرا فى التتارخانية الإسلام ليس بشرط فيه أى فى السلطان الذى يقلد. تاتار خانیہ میں ہے وہ بادشاہ جو کسی کو قاضی مقرر کرے اس کا مسلمان ہونا شرط نہیں ہے۔(۱)

نیز علامہ شامی بحر کے حوالے سے یہ تحریر فرماتے ہیں:

قال فى البحر و به علم أن تقليد الكافرصحيح وإن لم يصح قضاؤه على المسلم حال كفره.اهـ.

علامہ ابن نجیم حنفی نے فرمایا: اور اس سے یہ معلوم ہو گیا کہ کافر کا قاضی مقرر کرنا صحیح ہے اگر چہ اس کی قضا کفر کی حالت میں مسلمان پر صحیح نہیں۔(۲)

یہ تھے وہ امور جن کو مفتی عبداللہ صاحب نے اپنے اجتہاد کے لیے بطور مقدمات نقل کیا ہے اور فقہاے کرام کی عبارات سے نتیجہ اخذ کرنے میں مجتہدانہ روش اپنائی ہے ملاحظہ فرمائیں:

جب روایات مندرجہ بالا سے معلوم ہو گیا کہ قاضی کے لیے علم اور پرہیزگاری کی شرط کو فقہاے متاخرین نے اس لیے چھوڑ دیا ہے کہ اس کے ماننے سے فیصلوں کا دروازہ بند ہو جائے گا تو ظاہر ہے کہ ملک ہندوستان میں اسلام کی شرط ماننے سے بھی فیصلوں کا دروازہ بند ہو جائے گا اور مسلمانوں کے لیے یا کم از کم اسی جگہ کے مسلمانوں کے لیے جہاں کا قاضی (جج) مسلمان نہ ہو حق رسی کی کوئی صورت نہیں رہے گی کیوں کہ گورنمنٹ کو تمام اہل مذاہب سے یکساں تعلق ہے اس لیے مسلمان قاضی مقرر کرنے کی پابند نہیں ہو سکتی تو جس جگہ کا قاضی مسلمان نہ ہو گا وہاں یہ مشکل ضرور پیدا ہو گی اور اس میں کچھ شک نہیں کہ حق دار کی حق رسی کی طاقت اور اس کا عمل میں لانا جو منصب قضا کا اصل مقصود ہے جس طرح ایک مسلمان سے باوجود عالم پرہیزگار ہونے کے ممکن ہے اسی طرح ایک غیر مسلم قاضی سے بھی ممکن ہے الی آخرہ۔(۳)

اس تحریر میں انھوں نے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ جس طرح قاضی میں علم اور تقوی کی شرط لگانے سے فیصلوں کا دروازہ بند ہوتا ہوا نظر آتا ہے یوں ہی ہندوستان میں اسلام کی شرط ماننے سے بھی فیصلوں کا دروازہ بند ہو جائے گا

(۱) مرجع سابق، ۷/ ۴۹۱

(۲) فتاوی رضویہ، ۷/ ۴۹۰

(۳) فتاوی رضویہ، ۷/ ۴۹۱-۴۹۲

حالاں کہ جو دلائل انھوں نے پیش کیے ہیں ان میں کہیں اس کی صراحت نہیں کہ کافر مسلمانوں کا قاضی ہو سکتا ہے یہ تو صرف مفتی صاحب کا اجتہاد ہے۔

اس فتوے پر نقد و نظر:

اب حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ کی وہ تحقیق ملاحظہ فرمائیں جس میں آپ نے ان کے قیاس کی خوب خبر لی ہے۔ اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

مولانا! وعلیکم السلام ورحمۃ اللہ۔ فقیر ان فتووں کی نسبت اس سے بہتر کیا کہہ سکتا ہے جو حضور اقدس ﷺ نے حدیث إذا وسد الأمر میں ارشاد فرمایا رواہ البخاری عن أبی ھریرۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ یہ فتوے محض اجتہاد پر مبنی ہیں اور اجتہاد بھی وہ جو آج تک ابو حنیفہ و شافعی درکنار ابو بکر صدیق و عمر فاروق کو بھی میسر نہ ہوا نہ ہو سکتا تھا رضی اللہ تعالیٰ عنہم یعنی نص قطعی قرآن عظیم کے مقابل محض بے اصل و محض جامع قیاس بے اساس۔ اھ۔[1]

تحقیق حق کے لیے اعلیٰ حضرت نے بطور تمہید چھ مقدمات ذکر فرمائے:

ان میں (۱) پہلا مقدمہ ولایت اجباری کی حقیقت اور اس کی اقسام پر مشتمل ہے۔

(۲) مقدمہ دوم میں ولایت مجبرہ (اجباریہ) کی دونوں قسموں عرفیہ دنیویہ اور شرعیہ دینیہ کے درمیان مناشی و نتائج، لوازم و مقاصد کے اعتبار سے کیا فرق ہے اس کو بہت ہی واضح انداز میں بیان فرمایا ہے۔

(۳) مقدمہ سوم اس بیان میں ہے کہ ہر سلطنت خواہ وہ اسلامی ہو یا غیر اسلامی اس کو اپنے ملک پر جو ولایت ہوتی ہے عرفیہ دنیویہ والی ولایت حاصل ہوتی ہے۔

(۴) مقدمہ چہارم میں اس کا بیان ہے کہ شریعت مطہرہ اسلامیہ نے ولایت عرفیہ کو جس سے آدمی والی ملک اور حاکم یا بادشاہ وقت ہو جاتا ہے اور رعایا کو اس کی پابندی لازم ہوتی ہے اس کو اس کے حال پر چھوڑ دیا ہے۔ اس ولایت کو اللہ عزوجل نے مسلم یا غیر مسلم کے ساتھ خاص نہیں فرمایا ہے۔

(۵) مقدمہ پنجم میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ مقصود کبھی وجود شَے ہوتا ہے یعنی شَے غیر موجود موجود ہو جائے اور کبھی حکم شرعی کا پیدا ہونا۔ اور قاضی کے ہاں جو مقدمات پیش ہوتے ہیں وہ دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ اب قسم اول میں ولایت کی تنفیذ یا عدم تنفیذ کس معنی کے اعتبار سے ہے اور قسم دوم میں کس معنی کے اعتبار سے۔

(۶) مقدمہ ششم جس میں اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی شان تحقیق بہت ہی بلند مقام پر دکھائی دیتی ہے اور جس

(۱) ۷/ ۴۹۲، مطبوعہ رضا اکیڈمی ممبئی.

کا فہم ہم سب کے بس کی بات نہیں اس میں آپ نے یہ فرمایا ہے کہ جس طرح بعض حجر، حاکم کے حکم کے محتاج ہیں پھر حکم سے کبھی حجر حسی حاصل ہوتا ہے اور کبھی حجر شرعی اسی طرح قضا کی تقرری فک حجر ہے جو حکم والی کا محتاج ہے اس کی بھی دو قسمیں ہیں تقسیم حسی و شرعی یا دنیوی و دینی۔

قضاے دنیوی کے لیے صرف والی کی جانب سے تقرر کافی ہے اگرچہ والی اور مولّی دونوں غیر مسلم ہوں۔ لیکن قضاے دینیہ شرعیہ کہ جس میں ولایت قسم دوم ہے اور مقدمات قسم دوم یعنی مسلمان کے لیے حکم شرعی جدید کا پیدا کرنا اس کے لیے جس طرح مولّی یا مقلّد بالفتح یعنی اس قاضی کا مسلم ہونا شرع مطہر نے لازم مانا جس کا روشن ثبوت گزرا یوں ہی مُوَلِّی یا مقلّد بالکسر یعنی وہ والی شرع حاکم ذی اختیار صاحب فوج و خزانہ جس کے حکم کی طرف اس کا نصب و عزل منتہی ہو اس کا اسلام بھی لازم ہے کہ قضا و لایت مستقلہ نہیں بلکہ ولایت مقلد سے مستفاد ہے اور عدم مفید وجود نہیں ہوسکتا۔[1]

غیر مسلم جج یا کوئی غیر مسلم حکمراں کبھی بھی مسلمانوں کا قاضی شرع نہیں ہوسکتا اس لیے کہ قضا شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کے مطابق فیصلہ کرنے کو کہا جاتا ہے اور اس میں قاضی شرع کو مسلمانوں پر بہت سے معاملات میں ولایت شرعی حاصل ہوتی ہے اور کافر اس ولایت کا اہل نہیں اس لیے مسلمانوں پر قضا کا بھی اہل نہیں ہوسکتا۔

اس حقیقت کو سمجھانے کے لیے امام احمد رضا قدس سرہ نے جن مقدمات اور تحقیقات کا سہارا لیا ہے ان سے یہ مسئلہ آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہوجاتا ہے اگر آپ بھی ان تحقیقات انیقہ سے مستفید ہونا چاہتے ہیں تو آنے والی سطور کو ملاحظہ فرمائیں۔ پہلے اعلیٰ حضرت نے یہ سمجھایا ہے کہ ولایت کی حقیقت سمجھنی چاہیے پھر اس مسئلے کی نوعیت سمجھ میں آئے گی ہم اعلیٰ حضرت کی بعینہ وہ عبارات نقل نہیں کریں گے کہ لوگوں کے لیے ان کا سمجھنا دشوار ہے بلکہ ان کی تحقیقات کا جو مآل اور حاصل ہے وہ نقل کریں گے۔

آپ فرماتے ہیں:

ولایت مجبرہ جس کی تعریف تنفيذ القول على غيره شاء أو أبى ہے یعنی دوسرے پر قول کو نافذ کرنا خواہ وہ چاہے یا انکار کرے اس کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ولایت عرفیہ دنیویہ یہ ولایت وہ ہے جو بادشاہ کو اپنی رعایا اور حاکموں کو محکومین پر ہوتی ہے اور اس کے سبب سلاطین کو والیان ملک کہا جاتا ہے۔ دوسری ولایت، شرعیہ دینیہ یہ خالص دینی شرعی اور مذہبی ولایت ہے جو حقیقۃً اللہ عزوجل کو پھر اس کی عطا سے اس کے رسول ﷺ کو حاصل ہے

(۱) فتاوی رضویه، ج:۷، ص:۵۰۱

اس ولایت کی حقیقت ذاتیہ کا بیان اس آیت میں ہے ما لھم من دونه من ولی۔ ان کے لیے اللہ کے سوا کوئی ولی نہیں۔ اور حقیقت عطائیہ کا بیان اس آیت کریمہ میں ہے: اَلنَّبِیُّ اَوْلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِھِمْ [1] یہ نبی مسلمانوں کے ان کی جان سے زیادہ مالک ہیں اور دونوں کو اس آیت کریمہ میں جمع کر دیا گیا ہے: وَمَا کَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّ لَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَی اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ یَّکُوْنَ لَهُمُ الْخِیَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ ؕ وَمَنْ یَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِیْنًا ﴿۳۶﴾ [2] اور نہ کسی مسلمان مرد نہ مسلمان عورت کو پہنچتا ہے کہ جب اللہ و رسول کچھ حکم فرما دیں تو انھیں اپنے معاملہ کا کچھ اختیار رہے اور جو حکم نہ مانے اللہ اور اس کے رسول کا وہ بے شک صریح گمراہی میں بہکا۔

پھر رسول اللہ ﷺ کی تشریع و تفویض و انابت (سپرد کرنے اور نائب بنانے) سے اسے جسے انھوں نے اپنی ولایت اصلیہ سے جتنی باتوں میں اختیار ظلی عطا فرمایا۔ ماذون مطلق کو مطلق اور ماذون امر خاص کو اس امر خاص میں اور اس اختیار ظلی کا بیان اس آیت کریمہ میں ہے: الَّذِیْ بِیَدِهٖ عُقْدَةُ النِّکَاحِ [3] وہ جس کے ہاتھ میں نکاح کی گرہ ہے۔ اور تینوں قسموں کا اجتماع یعنی ولایت حقیقیہ ذاتیہ، ولایت عطائیہ، اور ولایت ظلیہ اس آیت کریمہ میں ہے: یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَطِیْعُوا اللّٰهَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْكُمْ. [4] اے ایمان والو حکم مانو اللہ کا اور حکم مانو رسول کا اور ان کا جو تم میں حکومت والے ہیں۔ [5]

مذکورہ آیت کے ضمن میں اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بہت ہی فائدے کی ایک بات تحریر فرمائی ہے۔ **اقول:** یہی سر ہے کہ نوع دوم پر اطیعوا مکرر آیا کہ ذاتیہ و عطائیہ دو حقیقتیں ہیں اور نوع سوم کو اسی اطیعوا دوم کے نیچے مندرج فرمایا کہ ظل اصل سے جدا کوئی حقیقت نہیں رکھتا۔ [6]

مذکورہ بالا افادہ سے امام اہل سنت کی دقت نظر، جودت فکر، اور نکتہ آفرینی اور اجتہادی شان کا اندازہ ہوتا ہے۔

مذکورہ تفصیلات سے یہ بات روشن ہو گئی کہ ولایت شرعیہ صرف اللہ عزوجل پھر اس کے رسول ﷺ پھر ان کی تفویض سے دوسرے مسلمانوں کو حاصل ہے۔ کسی کافر کو حاصل نہیں اور ولایت عرفیہ دنیویہ یہ عام ہے مسلمان یا کافر کے ساتھ مختص نہیں ان دونوں ولایتوں میں منشا و مقصد نتائج اور لوازم کے اعتبار سے مختلف وجوہ سے فرق ہے۔

---

(۱) الاحزاب، آیت:٦.
(۲) الاحزاب، آیت:٣٦، پ:٢٢.
(۳) البقرہ، آیت: ٢٣٧.
(۴) النساء، آیت: ٥٩.
(۵) فتاوی رضویہ ٧/ ٤٩٢-٤٩٣.
(٦) فتاوی رضویہ، ج:٧/ ٤٩٣.

(۱) ولایت عرفیہ غلبہ و استیلا سے حاصل ہوتی ہے اور شرعیہ بعطاے شرع (۲) عرفیہ ملکی مسئلہ ہے اور شرعیہ مذہبی و دینی (۳) عرفیہ مقصد سلاطین ہے اور شرعیہ مقصد خاص دین (۴) عرفیہ سے شئ غیر موجود موجود ہو جاتی ہے اور شرعیہ سے حکم شرعی غیر حاصل حاصل (۵) عرفیہ دنیا میں مؤثر ہے اور شرعیہ عقبی میں (۶) عرفیہ فوج و سپاہ و تیغ و سلاح کے سایہ میں ہے اور شرعیہ فقیر و محتاج کو بھی بقدر عطا حضور ﷺ کا ظلی عطیہ وغیرہ ان فرقوں سے یہ واضح ہو گیا کہ غلبہ و استیلا سے جو ولایت حاصل ہوتی ہے وہ عرفیہ دنیویہ ہوتی ہے اور بعطاے شرع جو حاصل ہوتی ہے وہ شرعیہ ہوتی ہے۔

اس امر کی تحقیق کہ ولایت عرفیہ مسلمانوں کے ساتھ خاص نہیں:

شریعت مطہرہ اسلامیہ نے ولایت عرفیہ کو جس سے آدمی والیِ ملک اور حاکم و بادشاہ بن جاتا ہے اور رعایا کو اس کی پابندی لازم ہوتی ہے اس کے حال پر چھوڑا ہے اسے مسلم یا غیر مسلم کے ساتھ خاص نہیں فرمایا جس طرح وہ عرف میں کسی سے خاص نہیں۔ اس لیے کہ یہ ولایت احکام تکوینیہ کے زیر اثر ہے جسے اللہ عزوجل چاہے ملے اور شرع کی بحث صرف احکام تشریعیہ سے ہوتی ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: قُلِ اللّٰهُمَّ مٰلِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَآءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَآءُ. تم فرماد و اللہ بادشاہت کا مالک ہے جسے چاہتا ہے حکومت دیتا ہے اور جس سے چاہتا ہے چھین لیتا ہے۔ (پ:۳، آل عمران) اس پر اعلیٰ حضرت نے فرمایا اس "مَنْ تَشَآءُ" میں کوئی خصوصیت اسلام کی نہیں لہٰذا قرآن مجید نے زمانہ یوسف علیہ السلام میں بادشاہ مصر کو جابجا لفظ ملک سے تعبیر فرمایا: وَقَالَ الْمَلِكُ اِنِّيْٓ اَرٰى. وَقَالَ الْمَلِكُ ائْتُوْنِيْ بِهٖ. مَا كَانَ لِيَاْخُذَ اَخَاهُ فِيْ دِيْنِ الْمَلِكِ. اور وہ غلط تعبیر سے پاک و منزہ ہے یوں ہی حضرت بلقیس کو ان کے اسلام سے پہلے قول ہدہد میں بلفظ اِنِّيْ وَجَدْتُّ امْرَاَةً تَمْلِكُهُمْ (بے شک میں نے ایک عورت کو ان لوگوں کا بادشاہ پایا) ذکر فرمایا اور وہ تقریر علی الغلط سے طاہر و مبرّا ہے تو ثابت ہوا کہ بادشاہ اگرچہ غیر مسلم ہو ضرور والی ملک اور ولایت قسم اول رکھتا ہے۔

دنیاوی معاملات سے آگاہی

ایک مفتی کے لیے یہ ضروری ہے کہ وہ دنیاوی معاملات، لوگوں کے عرف وعادات لین دین کے طور طریقے سے باخبر ہو حالات زمانہ پر اس کی نگاہ ہو، اس زاویے سے اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی زندگی کا جب مطالعہ کرتے ہیں تو حیرت ہوتی ہے کہ اس قدر دینی مشاغل کی کثرت اور ہجوم کار کے باوجود رفتار زمانہ اور معاملات دنیوی پر گہری نگاہ اور عقابی نظر رکھتے ہیں۔ جب کہ ایک مفتی اگر اتنی باریک بینی سے اشیا کی قیمتوں لین دین کے طریقوں کا جائزہ نہ لے تو بھی اس کے کام میں اختلال واقع نہ ہوگا۔ ذیل کی سطور میں اسی طرح کے چند شواہد ملاحظہ کریں۔

(۱)

بحرالرائق وغیرہ میں ہے کہ مال کی چار قسمیں ہیں:

اول: وہ جو ہر حال میں ثمن ہی ہے جیسے سونا اور چاندی۔ **دوم:** وہ جو ہر حال میں مبیع ہے جیسے چوپایے اور وہ کپڑے جو مالیت میں ایک جیسے نہ ہوں۔ **سوم:** وہ مال جس کی ذات میں کوئی ایسا وصف ہے جس کے سبب وہ کبھی ثمن اور کبھی مبیع ہوتا ہو اور قسم **چہارم** یہ ہے کہ وہ حقیقتاً کوئی متاع ہو اصطلاحاً ثمن جیسے پیسے۔

قسم چہارم کے مال کا قانون یہ ہے کہ اگر یہ اصطلاح خاص کی وجہ سے ثمن قرار پائیں تو جب تک چلن جاری ہے اسی وقت تک ثمن رہیں گے اور چلن بند ہونے کے بعد محض متاع رہ جائیں گے اور اہل اصطلاح اگر یہ چاہتے ہیں کہ کسی چیز کو ثمن قرار دیں تو انھیں اس کی قیمت کا اندازہ ثمن خلقی کے اعتبار سے لگانا ہوگا کہ عرضی چیز کا قیام تو ذاتی ہی سے ہوتا ہے۔

اس کے بعد اعلیٰ حضرت تحریر فرماتے ہیں:

تو ۶۴؍ ہندی پیسے یا ۲۱؍ عربی ہللے ایک روپے قرار دیتے ہیں۔ یوں ہی اس کے ماسوا ہیں۔ اور انھیں اختیار ہے جیسے چاہیں اصطلاح مقرر کریں کیوں کہ اصطلاح میں کوئی روک ٹوک نہیں۔ بیس برس پہلے ہندوستان میں دو طرح کے پیسے رائج تھے، ایک سکّہ زدہ (ڈبل) دوسرے تانبے کے لمبے لمبے ٹکڑے وزن میں ڈبل پیسے سے قریب دونے کے (منصوری) ڈبل پیسے روپے کے ۶۴؍ سے نہ زائد ہوتے نہ کم اور منصوری کا بھاؤ گھٹتا بڑھتا رہتا تھا۔ اور کبھی ایک

روپے کے اسّی (۸۰) ہوجاتے تھے یہاں تک کہ چلن نہ رہا اور جاتے رہے تو یہ سب اصطلاح کی جانب راجع ہے اور اس میں شرع مطہر کی طرف سے کوئی روک نہیں۔ (۱)

مذکورہ بالا سطور سے امور دنیا سے اعلیٰ حضرت کی کامل آگاہی کا پتا چلتا ہے علاوہ ازیں کس پیسے کی کتنی قیمت آج ہے اور بیس برس پہلے کیا تھی۔

﴿۲﴾

اعلیٰ حضرت نے قنیہ کی فرع کے رد میں چند نقلی دلیلیں ذکر فرمائی ہیں ان میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ ہمارے تمام ائمۂ کرام کا اس بات پر اجماع ہے، متون و شروح و فتاوائے مذہب کا اس پر اتفاق ہے کہ ایک چھوہارا دو چھوہاروں اور ایک اخروٹ دو اخروٹوں کے بدلے بیچنا جائز ہے اور فتح القدیر میں یہ بھی زائد کیا کہ دو سوئیوں کے بدلے ایک سوئی۔

اس ضمن میں اعلیٰ حضرت تحریر فرماتے ہیں:

وكل أحديعلم أن ليس شيء منها يساوى فلسا ففى بلادنا تكون عدة صالحا من التمر بفلس وهو ههنا أرخص وكذلك الجوز وهوأرخص فى بلادنا وثمه تجد الإبر بفلس من ثمان إلىٰ خمس و عشرين.

اور ہر شخص جانتا ہے کہ ان میں سے کوئی چیز ایک پیسہ کی نہیں ہوتی ہمارے شہروں میں معقول گنتی کے چھوہارے ایک پیسہ کے ہوتے ہیں اور یہاں اور بھی سستے ہیں، اور ایسے ہی اخروٹ اور وہ ہمارے شہروں میں زیادہ ارزاں ہیں۔ اور ہندوستان میں ایک پیسہ کی آٹھ سے لے کر پچیس سوئیاں تک ملتی ہیں۔ تو اس مسئلہ کی صریح مخالفت ہے تمام کتب مشہورہ بلکہ نصوص جمیع ائمۂ مذہب سے۔ (۲)

قابل غور بات یہ ہے کہ انسان بڑی بڑی چیزوں کی قیمت اور ان قابل ذکر اشیا کے بھاؤ تاؤ سے تو واقف ہوتا ہے جن کی ضرورت اسے روز مرہ کی زندگی میں پیش آتی ہے مگر چھوٹی چھوٹی اشیا سے صرف نظر غیر شعوری طور پر ہوجاتی ہے مگر حیرت ہوتی ہے اعلیٰ حضرت کی ذات پر کہ آپ چھوٹی چھوٹی چیزوں کی قیمتوں سے بھی آگاہ ہیں۔

﴿۳﴾

لوگوں کے معاملات سے آگاہی کی ایک اور مثال اس ضمن میں ملاحظہ فرمائیں:

---

(۱) فتاوی رضویه ، ج: هفتم، ص: ۱۳۵.
(۲) فتاوی رضویه، ج:۷، ص:۱٤۱.

قنیہ میں مسائل کے ضمن میں ایک فرع ذکر کی گئی ہے کہ ایک ٹکڑے روٹی کی بیع باطل ہے۔ لأن أدنى القيمة التي تشترط لجواز البيع فلس.اھ. اس لیے کہ جواز بیع کے لیے کم سے کم ایک پیسہ قیمت ہونا شرط ہے۔

قنیہ کی اس فرع کا اعلیٰ حضرت نے نقلی دلائل سے بھی رد فرمایا ہے اور عقلی دلائل سے بھی۔ عقلی دلائل کے تحت آپ نے جو تحریر فرمایا ہے اس کا ترجمہ تلخیص کے ساتھ درج ذیل ہے:

ملک ہندوستان میں اکثر فقرا کی معیشت خرید و فروخت پر ہے جو پیسے کے حصے دھیلے (نصف پیسہ) چھدام، دمڑی وغیرہ سے ہوتی ہے۔ تو بہت سے فقیر اپنے سالن کے لیے کوئی ساگ نصف پیسے کا خرید لیتے ہیں اور اس میں نصف پیسے کا تیل ڈال لیتے ہیں اور تینوں مسالے چھدام کے اور لہسن پیاز چھدام کے اور چھدام کا نمک۔ تو پونے دو پیسے میں اس کی ہانڈی تیار ہو جاتی ہے اور اسے صبح و شام دو وقت کر کے کھا لیتے ہیں اور اپنے چراغ کے لیے آدھے پیسے کا تیل خریدتے ہیں جو شام سے آدھی رات تک ان کے لیے کافی ہوتا ہے۔ اور میٹھے پانی کی بڑی مشک آدھے پیسے کو مل جاتی ہے اور ابھی تھوڑا ہی زمانہ گزرا کہ پیسے کی تین مشکیں ملتی تھیں، اور دیا سلائی کی ڈبیہ آدھے پیسے کو مل جاتی تھی، اور اپنے بال بچوں کے لیے ہندوستانی میووں میں سب سے مزے دار میوہ جسے اہل عرب "عَنبٌ" کہتے ہیں اور فارسی میں انبہ اور ہندی میں آم یہ بہت سے آدھے پیسے میں مل جاتے ہیں۔

ایسے ہی جامن اور تمر ہندی یعنی املیاں ایک چھدام کو (یعنی ایک پیسے کا چوتھائی حصہ) اور اگر پان تمباکو کا عادی ہے تو اسے ایک رات دن کے لیے کفایت کریں آدھے پیسے کے پان۔ اور کتھا اور چھالیا اور کھانے کا تمباکو چھدام چھدام کے تو اس کی ایک دن کی حاجت سوا پیسے میں نکل جائے گی۔ اور اگر حقہ پیتا ہو تو آدھے پیسے کا تمباکو کافی ہے اور اسی طرح بہت سی چیزیں پیسہ کے حصوں سے بکتی ہیں یہاں تک کہ دمڑی اور ادھی اور اگر ایسا نہ ہو تو معاملہ تنگ ہو جائے اور کم استطاعت والوں پر ایسا بارِ گراں گزرے کہ اٹھا نہ سکیں۔ اور یہ بیعیں کہ ہزاروں سال سے مسلمانوں میں رائج ہیں اگر ہم باطل کر دیں اور ان پر لازم کر دیں کہ کبھی کوئی چیز پیسہ سے کم کی نہ خریدیں حالاں کہ ان کی حاجتیں چھدام اور دمڑی میں پوری ہو جاتی ہیں تو یہ ان پر بھاری بوجھ ڈالنا ہو گا اور یہ روشن و آسان شریعت تو نہ آئی مگر بوجھ کے دفع کرنے کے لیے۔ بلکہ اکثر اوقات اتنے پیسے انھیں ملیں گے بھی نہیں اس لیے کہ وہ سالن جو پونے دو پیسے میں تیار ہوتا تھا اب دو آنے سے کم میں تیار نہ ہو گا۔ اور پان کہ سوا پیسے میں جس کا کام پورا ہوتا تھا اب ایک آنہ میں ہو گا۔ اور اسی پر قیاس کرو۔

تو جب اپنی ہانڈی کے لیے دو پیسے سے زائد نہ پائے، اور تم دو آنے میں اس پر لازم کرو۔ تو بتاؤ وہ کیا کرے آیا

روکھا آٹا پھانکے یا جو کی خشک روٹی چبائے جس کے ساتھ کوئی سالن ایسا نہ ہو کہ اس کی اصلاح کرے۔

درج بالا تحریر سے جہاں صاحب تنویر اور قنیہ پر نقد عیاں ہے وہیں اس کلام میں اعلیٰ حضرت رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی امور دنیا سے آگاہی، لوگوں کے معاملات، بیع و شرا، اشیا خواہ چھوٹی ہوں یا بڑی ان سب کی قیمتوں سے باخبری کا بھی پتہ چلتا ہے اور تعجب تو یہ ہے کہ یہ معاملات خود آپ کے نہیں ہیں بلکہ فقرا کے ہیں کہ بہت سے فقرا اپنے سالن کے لیے ساگ آدھے پیسے کا اور تیل آدھے پیسے کا اور تینوں مسالے دمڑی کے اور لہسن پیاز ایک دمڑی کے اور نمک ایک دمڑی کے لیتے ہیں تو پونے دو پیسے میں ان کی ہانڈی تیار ہو جاتی ہے۔ لوگوں کے معاملات اور لین دین سے آگاہی اور اس کی روشنی میں مسائل شرعیہ کی تنقیح کی یہ عظیم مثال ہے۔

یہ فتاوی رضویہ جلد ہفتم (اشاعت سنی دارالاشاعت مبارک پور، ورضا اکیڈمی، ممبئی) کے محاسن و کمالات پیش کرنے کی کوشش تھی۔ اندازہ ہے کہ مزید محنت ہو تو اور بھی جواہر زواہر سامنے آسکتے ہیں۔

لعل الله يقيض له رجلا، له الأمر، وله الحمد، والصلاة والسلام على حبيبه وآله وصحبه أجمعين.

محمد رضا قادری مصباحی
درجۂ تحقیق، سال اخیر
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور
۱۴۳۰ھ/۲۰۰۹ء

معارف جلد ہشتم

از

مولانا شہاب الدین مصباحی

باندہ

عنوانات

١-فکر انگیز تحقیقات

٢-خطا و لغزش پر تنبیہات

٣-مخالفین کا تعاقب

٤-کثیر جزئیات کی فراہمی

٥-حوالوں کی کثرت

٦-مختلف اقوال میں تطبیق

٧-مختلف اقوال میں ترجیح

٨-تنقیح طلب مسائل کی توضیح

٩-استخراجِ احکام

١٠-اصلاح و موعظت کا عنصر

١١-فقہی تبحر اور وسعت نظر

١٢-اصول و ضوابط کی ایجاد

١٣-حسن ایجاز

١٤-توضیح احکام کے لیے حقائق اشیا کی تعریف

١٥-حسن ادب

بِسۡمِ اللّٰہِ الرَّحۡمٰنِ الرَّحِیۡمِ

پروردگار عالم جس کے ساتھ خیر کا ارادہ فرماتا ہے اسے دین کا فقیہ بنا دیتا ہے یعنی دین کا فقیہ ہونا اللہ عَزَّوَجَلَّ کے فضل وکرم، شرف وعطا سے ہے اور جو فقیہ ہو گیا گویا اللہ عَزَّوَجَلَّ نے اس کے ساتھ بھلائی کا ارادہ فرمایا۔ فقہاے کرام فرماتے ہیں: محدث ہونا علم کا پہلا زینہ ہے اور فقیہ ہونا اس کی آخری منزل ہے، اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ صرف درسِ نظامی کے پڑھنے پڑھانے والے فقہ کے دروازہ میں داخل بھی نہیں ہوتے، چہ جائے کہ وہ خطبا اور واعظین جن کے پاس صرف طلاقت لسانی ہے۔ علم فقہ اپنے اندر گہرائی وگیرائی اور وسعت وجامعیت رکھتا ہے۔ بلا شبہہ مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ العزیز اس مرتبۂ جلیلہ پر فائز تھے جس کی نظیر ایک دو صدی قبل ملے نہ بعد، آپ تیرہ سال کچھ ماہ کی عمر میں فتویٰ نویسی کے منصب عظیم پر فائز ہو کر اس کی مکمل ذمہ داری سنبھال لیتے ہیں اور زندگی کے آخری لمحات تک یہ خدمت انجام دیتے رہے۔

آپ کی ذات مرجع علما و مشائخ تھی، ہند و پاک کے کسی مفتی کو یہ مرجعیت حاصل نہیں ہوئی، آپ کے کمال فقاہت پر دو رائیں نہیں، موافق و مخالف سب ایک راے رکھتے ہیں، علماے عرب وعجم سب متفق ہیں۔

حافظ کتب الحرم سید اسمٰعیل بن خلیل مکی امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے نام ایک مکتوب (محررہ ۱۳۲۵ھ) میں تحریر فرماتے ہیں:

> ”اگر امام اعظم نعمان بن ثابت ابو حنیفہ رَضِیَ اللہُ تَعَالٰی عَنْہُ آپ کے فتاویٰ ملاحظہ فرماتے تو ان کی آنکھیں ٹھنڈی ہوتیں اور اس کے مؤلف کو اپنے خاص شاگردوں میں شامل فرماتے۔“[1]

اس میں شک نہیں کہ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ ایک فقید المثال فقیہ تھے اور فقیہ کے لیے محدث ہونا ضروری ہے، محدث کے لیے فقیہ ہونا ضروری نہیں، اعلیٰ حضرت عَلَیْہِ الرَّحْمَۃ ایک بلند پایہ محدث بھی تھے، اس کی جھلکیاں جا بجا آپ کے فتاویٰ میں دیکھی جا سکتی ہیں، علم حدیث میں آپ کو بڑا تبحر حاصل تھا، اور آپ کا مطالعہ بہت ہی وسیع تھا۔ چناں چہ جب آپ سے دریافت کیا گیا کہ علم حدیث میں کون کون سی کتابیں پڑھیں یا پڑھائیں،

(۱)- الإجازات المتينه لعلماء بكة والمدينه، ص: ۲۵۹، مطبوعه لاهور ۱۹۷۲ء.

توآپ نے متعدّد کتب احادیث کے نام شمار کرائے اور آخر میں فرمایا کہ پچاس سے زائد کتب حدیث میرے درس و تدریس میں رہیں۔[1]

ہم یہاں پر امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی فتاویٰ رضویہ جلد ہشتم سے ان کے فقہی کمال پر مختلف عناوین کے تحت روشنی ڈالنے کی سعی کرتے ہیں۔ مولا تعالیٰ ہماری اس کاوش کو قبول فرمائے اور ان کے علم سے فیض حاصل کرنے کی توفیق خیر بخشے۔

☆---☆---☆

(1)-بزم فیضان رضا ممبئی، ص: ۲۴، ۲۵.

فکر انگیز تحقیقات

مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ بے مثال فقیہ تھے، آپ کے زر نگار قلم سے بے شمار فتاویٰ صادر ہوئے، یوں تو آپ کے فتاویٰ تمام خصوصیات کے حامل ہیں لیکن ان خصوصیات میں جو فائق ہے وہ ہے آپ کی تحقیق انیق، آپ نے مشکل مقامات کی اپنے محققانہ قلم سے ایسی دل پذیر عقدہ کشائی فرمائی کہ نہ مخالف کو جاے اعتراض اور نہ موافق کو تلاش مزید۔ اس کے بے شمار نظائر آپ کے فتاویٰ میں موجود ہیں، یہاں بنظر اختصار فتاویٰ رضویہ جلد ہشتم سے چند شواہد ہدیۂ ناظرین ہیں۔

(۱)

اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں ارشاد فرماتا ہے: «وَ مَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَیْرِ اللّٰهِ» [البقرۃ: ۱۷۳] جو غیر خدا کے نام پر ذبح کیے جائیں ان کا کھانا حرام ہے۔ یہی مذہب صحیح ہے۔ لیکن بعض لوگوں نے اس آیت کریمہ سے ان حلال جانوروں کا کھانا بھی حرام قرار دیا جنھیں کسی نبی یا ولی کے نام پر پالا گیا ہو اور وقتِ ذبح نام خدا لے کر ذبح کیا گیا ہو۔ اسی قسم کا سوال مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ کی بارگاہ میں پیش کیا گیا۔ آپ نے اس کا بڑے عمدہ پیرایے میں جواب دیا، خلاصہ مع حوالہ پیش خدمت ہے: زید نے ایک بکرا میاں کا ایک گاے چہل تن کی اور مرغ مدار کا پالا اور پال کر با تکبیر خود یا دوسرے سے ذبح کرایا ایسے جانور کا گوشت کھانا حلال یا حرام اور ایسا کرنے والا مشرک ہے یا مومن؟ **جواب تحریر فرماتے ہیں:**

> حلت و حرمت میں حال و قول و نیت ذابح کا اعتبار ہے نہ کہ مالک کا مثلاً مسلمان کا جانور کوئی مجوسی ذبح کرے حرام ہو جائے گا اور مجوسی کا جانور کوئی مسلمان ذبح کرے حلال۔ یوں ہی زید کا جانور عمرو ذبح کرے اور وقت ذبح قصداً "بسم اللہ اللہ اکبر" ترک کردے مردار، اگرچہ مالک برابر کھڑا سو بار "بسم اللہ اللہ اکبر" کہتا رہے۔ اور ذابح تکبیر سے ذبح کرے حلال، اگرچہ مالک ایک بار بھی نہ کہے، ذابح کلمہ گو نے غیر خدا کی عبادت و تعظیم مخصوص کی نیت سے ذبح کیا حرام ہو گیا اگرچہ مالک کی نیت خاص اللہ عَزَّوَجَلَّ کے لیے تھی، یوں ہی ذابح خاص اللہ عَزَّوَجَلَّ کے لیے ذبح کرے حلال اگرچہ مالک کی نیت کسی اور کے واسطے تھی مذکورہ بالا تمام صورتوں میں اعتبار ذابح ماننا اور اس

خاص صورت میں انکار کرجانا محض تحکم باطل ہے، جس پر شرع مطہر کی طرف سے کوئی دلیل نہیں۔ اھ ملخّصاً۔ (1)

حلت و حرمت کا یہ وہ دقیق اور محققانہ فرق ہے جس کا فیضان امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے قلم مبارک پر ہوا اس کی مزید توضیح کے لیے مجد داعظم نے چند جزئیات بھی پیش کیے ہیں۔ چناں چہ فرماتے ہیں:

عالم گیری، تاتارخانیہ اور جامع الفتاویٰ میں ہے:

”مسلم ذبح شاة المجوسي لبيت نارهم اوالكافر لاٰلهتهم توكل لأنه سمى الله تعالىٰ و يكره للمسلم“ (۲) اھ۔

پھر مسلمان ذابح کی نیت بھی وقت ذبح معتبر ہے اس سے قبل وبعد کا اعتبار نہیں، ذبح سے ایک آن پہلے خاص اللہ عَزَّوَجَلَّ کے لیے تھی اور وقت ذبح غیر خدا کے لیے اس کی جان دی ذبیحہ حرام ہوگیا، یوں ہی ذبح سے پہلے غیر خدا کا ارادہ تھا اور وقت ذبح تائب ہوکر خالص اللہ عَزَّوَجَلَّ کے لیے اراقت دم کیا تو حلال ہوگیا۔ یہاں بھی پہلی نیت کا کوئی اعتبار نہیں۔

ردالمحتار میں ہے: ”إعلم أن المدار على القصد عند ابتداء الذبح.“

پھر اضافت معنیٔ عبادت میں منحصر نہیں کہ خواہی نخواہی مدار کا مرغ، چہل تن کی گاے فلاں کا بکرا وغیرہ کہنے سے جانور حرام ہوجائے۔ ظہر کی نماز، جنازہ کی نماز، امام کی نماز، مقتدی کی نماز، پیر کا روزہ، اونٹوں کی زکات، کعبہ کا حج، جب ان اضافتوں سے نماز، روزہ وغیرہ میں کفروشرک یا حرمت درکنار نام کو بھی کراہت نہیں تو پھر حضرت مدار کے مرغ، حضرت احمد کبیر کی گاے اور فلاں کی بکری کہنے سے یہ خدا کے حلال کیے ہوئے جانور جیتے جی حرام اور سور کیسے ہوگئے کہ اب کسی صورت حلال نہیں ہوسکتے، یہ شرع مطہر پر سخت جرأت ہے۔

مجد داعظم ہند سیدنا اعلیٰ حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنے اس قول کو کہ ” اضافت معنیٔ عبادت میں منحصر نہیں“ حدیث پاک سے ثابت کیا اور یہ ظاہر کیا کہ کسی شَے کا کسی معنی کی طرف مضاف ہونا اس کے حرام ہونے کی دلیل نہیں۔

خود حدیث پاک میں رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

”إن أحب الصيام إلى الله تعالىٰ صيام داؤد وأحب الصلاة إلى الله تعالىٰ صلاة داؤد.“

---

(1)-فتاوی رضویه، کتاب الذبائح، ۸/ ۳٤۱ ،رضااکیڈمی ممبئی ۳.

(2)-فتاوی هندیه، کتاب الذبائح، ٥/ ۲۸٦ .

بے شک سب روزوں میں پیارے اللہ کو داؤد کے روزے اور سب نمازوں میں پیاری داؤد کی نماز ہے۔

علما فرماتے ہیں مستحب نمازوں میں صلاۃ الوالدین یعنی ماں، باپ کی نماز ہے۔

ردالمحتار میں ہے:

"عن الشیخ اسمٰعیل عن شرح شرعة الإسلام: من المندوبات صلاة التوبة وصلاة الوالدین".

سبحان اللہ! داؤد کے روزے، ماں باپ کی نماز کہنا صواب، پڑھنا ثواب اور جانور کی اضافت وہ سخت آفت کہ قائلین کفار، جانور مردار، کیا ذبح نماز، روزہ سے بڑھ کر عبادت ہے اس میں شرک و حرام ان میں روا۔

ولہذا علما فرماتے ہیں:

مطلقاً نیت غیر کو موجب حرمت جاننے والا سخت جاہل اور قرآن و حدیث و عقل کا مخالف ہے، آخر قصاب کی نیت تحصیل نفع دنیا اور ذبائح شادی کا مقصود بارات کو کھانا دینا ہے نیت غیر تو یہ بھی ہوئی، کیا یہ سب ذبیحے حرام ہو جائیں گے۔ یوں ہی مہمان کے واسطے ذبح کرنا درست و بجا ہے کہ مہمان کا اکرام عین اکرام خدا ہے۔

در مختار میں ہے:

"لو ذبح للضیف لا یحرم لأنه سنة الخلیل، وإکرام الضیف إکرام الله تعالیٰ".

ردالمحتار میں ہے:

"قال البزازي ومن ظن أنه لا یحل لأنه ذبح لإکرام ابن آدم فیکون أهله به لغیر الله تعالیٰ فقد خالف القرآن والحدیث والعقل فإنه لا ریب أن القصاب یذبح للربح ولو علم أنه نجس لا یذبح فیلزم هذا الجاهل أن لا یأکل ماذبحه القصاب وما ذبح للولائم والأعراس والعقیقة".[1]

ملاحظہ ہو: علمائے کرام صراحۃً فرماتے ہیں: مطلقاً نیت و نسبت غیر کو موجب حرمت جاننا اور «وَمَآ اُهِلَّ بِهٖ لِغَيْرِ اللّٰهِ» [البقرۃ: ۱۷۳] میں داخل ماننا نہ صرف جہالت بلکہ جنون و دیوانگی اور شرع و عقل دونوں سے بیگانگی۔ جب نفع دنیا کی نیت مخل نہ ہوئی تو فاتحہ اور ایصال ثواب میں کیا زہر مل گیا۔ اور جب اکرام مہمان عین اکرام خدا ہے تو

(1)-ردالمحتار، کتاب الذبائح.

اکرام اولیا بدرجۂ اولی۔ مذکورہ بالا توضیح سے یہ ثابت ہو گیا کہ اضافت معنیٔ عبادت میں منحصر نہیں تو اس بنا پر حکم کفر محض جہالت و جرأت و حرام قطعی ہے اور مسلمانوں پر ناحق بدگمانی ہے۔

اور اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

«يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اجْتَنِبُوْا كَثِيْرًا مِّنَ الظَّنِّ اِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ اِثْمٌ»[الحجرات: ۱۲]

اے ایمان والو! بہت سے گمان سے بچو، بے شک کچھ گمان گناہ ہیں۔[ت]

اور فرماتا ہے:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهٖ عِلْمٌ اِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ اُولٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا»[بنی اسرائیل: ۳۶]

بے یقین باتوں کے پیچھے نہ پڑو، بے شک کان، آنکھ اور دل سب سے سوال ہونا ہے۔[ت]

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

"إياكم والظن فإنّ الظنّ أكذب الحديث".[1]

گمان سے بچو کہ گمان سب سے بڑھ کر جھوٹی بات ہے۔

اور فرماتے ہیں:

"أفلا شققت عن قلبه حتى تعلم أقالها أم لا".[2]

تو نے اس کا دل چیر کر کیوں نہ دیکھا کہ دل کے عقیدے پر اطلاع پاتا۔

امام عارف باللہ سید احمد زروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

"إنما ينشأ الظنّ الخبيث عن القلب الخبيث".[3]

بدگمانی خبیث دل سے ہی پیدا ہوتی ہے۔

بلکہ علما تو یہاں تک تصریح فرماتے ہیں: کہ خود ذابح، خاص وقت ذبح تکبیر میں یوں کہے "بسم اللہ بنام خدا بنام محمد صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم" تو یہ کہنا مکروہ تو بے شک ہے، مگر کفر کیسا؟ جانور حرام بھی نہ ہوگا۔ جب کہ اس لفظ سے اس کی نیت حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی تعظیم محض ہو، نہ معاذ اللہ حضور کو اللہ عزوجل کے ساتھ شریک ٹھہرانا۔

---

(1)-صحيح البخاري، كتاب الوصايا، ۱/ ۳۸٤.

(2)-صحيح مسلم، كتاب الإيمان.

(3)-الحديقة الندية شرح الطريقة المحمدية، ۲/ ۸، بحواله فتاوىٰ رضويه مترجم.

امام اجل فقیہ النفس قاضی خان اپنے فتاویٰ میں تحریر فرماتے ہیں:

"رجل ضحی وذبح وقال: «بسم اللہ بنام خداے بنام محمد ﷺ» قال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل رحمه الله تعالیٰ إن أراد الرجل بذكر اسم النبي ﷺ تبجيله وتعظيمه جاز ولا بأس وإن أراد به الشركة مع الله تعالیٰ لاتحل الذبيحة."(۱)

مزید ترقی کر کے اعلیٰ حضرت نور اللہ مرقدہٗ فرماتے ہیں:

کہ اگر کوئی صرف حرف علت کے ساتھ "بنام خدا و بنام فلاں" کہے جس سے صاف معنی شرکت ظاہر ہے، اگرچہ مذہب، حرمت جانور ہے، مگر حکم کفر نہیں دیتے کہ وہ امر باطنی ہے، کیا معلوم کہ اس کی نیت کیا ہے۔

در مختار میں ہے:

"إن عطف حرمت نحو باسم الله واسم فلان."(۲)

اللہ اکبر! خود ذابح خاص تکبیر ذبح میں نام خدا کے ساتھ نام غیر ملا کر پکارے اور کافر نہ ہو، جب تک معنی شرک کا ارادہ نہ کرے بلکہ بے حرف عطف "بنام خدا بنام محمد ﷺ" کہے۔ اور اس نام کے لینے سے حضور کی تعظیم ہی چاہے۔ تو جانور میں اصلاً حرمت و کراہت بھی نہیں، مگر پیش از ذبح اگر کسی نے یوں پکار دیا کہ "فلاں کا بکرا" "فلاں کی گاے" تو پکارنے والا مشرک اور اس کے ساتھ یہ لفظ منہ سے نکلتے ہی جانور کی بھی کایا پلٹ گئی، فوراً بکری سے کتا، گاے سے سور، اگرچہ وہ منادی غیر ذابح ہو، معاذ اللہ وہ لفظ کیا تھے جادو کے اچھّر تھے کہ چھوتے ہی جانور کی ماہیت بدل گئی۔ ایسے زبردستی کے احکام، شرع مطہر سے بالکل بے گانہ ہیں۔

بالجملہ مسلمان پر بدگمانی حرام اور حتی الامکان اس کے قول و فعل کو وجہ صحیح پر حمل واجب اور یہاں ارادۂ قلب پر بے تصریح قائل حکم لگانے کی اصلاً راہ نہیں، اور حکم بھی کیسا؟ کفر و شرک کا، جس میں اعلیٰ درجہ کی احتیاط فرض، یہاں تک کہ ضعیف سے ضعیف احتمال بچاؤ کا نکلتا ہو تو اسی پر اعتماد لازم"(3) اھ، ملخّصاً۔

اس سے امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی دور رس نگاہ اور تحقیق انیق کا جائزہ لیجیے تو آپ کی وسعت نظر اور تبحر علمی کا اعتراف کیے بغیر چارۂ کار نہیں۔

---

(1)-فتاوی قاضي خان، كتاب الأضحيه، الفتاوى الخانيه على هامش الهنديه، ۳/۳۵۵.
(2)-درمختار، كتاب الذبائح، ۹/۴۳۶.
(3)-فتاوى رضويه، كتاب الذبائح، رساله سبل الأصفياء، ۸/۳۴۱ تا ۳۴۵.

(۲)

حرام مال مثلاً سود اور رشوت سے حاصل ہونے والی رقم پر زکات ہے یا نہیں؟ اور اسے امور خیر مثلاً نذر و نیاز اور تعمیر مساجد وغیرہ میں صرف کر سکتے ہیں یا نہیں؟ اس کا حکم یہ ہے کہ مال حرام پر زکات نہیں، اور نہ اس مال سے زکات ادا ہو، بلکہ وہ پورا مال جو از راہ رشوت و سود حاصل ہوا اسے اس کے مالکوں کے سپرد کرنا لازم و ضروری ہے، ایسے مال کو نذر و نیاز اور امور خیر میں صرف کرنا جائز نہیں، اور نہ ہرگز اس سے کچھ مقصود حاصل کہ نیاز کا مطلب ایصال ثواب ہے، اور ثواب ثمرۂ قبول ہے، اور قبولیت کے لیے پاکی شرط ہے۔

حدیث پاک میں ہے:

"إن الله طيب لا يقبل إلا الطيب".[1]

اللہ پاک ہے اور پاک ہی چیز کو قبول فرماتا ہے۔[ت]

قرآن عظیم میں اللہ عزوجل فرماتا ہے:

﴿وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيْثَ مِنْهُ تُنْفِقُوْنَ﴾[البقرة: ۲٦۷]

قصد نہ کرو خبیث کا کہ اس سے اللہ کی راہ میں خرچ کرو۔[ت]

علما فرماتے ہیں: جو حرام مال فقیر کو دے کر ثواب کی امید رکھے اس پر کفر عائد ہو والعیاذ باللہ تعالیٰ۔ لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں کہ اگر ان پر عمل کیا جائے اور اس کے مطابق وہ مال خرچ کیا جائے تو ثواب اور باعث اجر ہے، اس مقام پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے ایک عمدہ تحقیق پیش کی ہے کہ کب ایسے مال کو خرچ کرنا مُفضی الی الکفر ہے اور کب ثواب کا باعث، ملاحظہ ہو لکھتے ہیں:

"أقول و بالله التوفيق، مقام تحقیق یہ ہے کہ اگر اس نے اس مال حرام کو اپنی ملک خاص جان کر بطور تبرّع تصدق کیا جیسے مسلمان اپنے پاکیزہ مال کو بہ نیت نفل و تطوع تقرباً الی اللہ صدقہ کرتا اور اس پر اپنے رب کریم سے امید ثواب رکھتا ہے کہ بے ایجاب شرع اس نے خوشی سے اپنے پاک مال کا حصہ اپنے رب کی رضا کے لیے صرف کیا جب تو یہ تصرف حکم شرع سے جدا، اور یہ خیال شرع مطہر کے خلاف ہے، اور اس پر ہرگز اس کے لیے ثواب نہیں، اسی کی بعض صورتوں میں فقہا نے حکم کفر لکھا۔ اور اگر یوں نہ تھا بلکہ اس مال کو خبیث و ناپاک ہی جانا اور اپنے گناہ پر نادم ہو کر تائب ہوا، اور بحکم شرع اپنے تصرف میں لانا ناجائز سمجھا، اور اپنے نفس کو اس میں تصرف سے روکا، اور ازاں جا کہ اس کے ارباب معلوم نہ رہے بجاآوریِ حکم شرع کے

---

(1)-فتاوی رضو يه، كتاب الغصب، ۸/۲۳۵، ۲۳٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

لیے اسے تصدّق کیا، اور اسی بجاآوری فرمان پر امیدوارِ ثواب ہوا، تو بے شک اس میں اصلاً حرج نہیں بلکہ اسی کا اسے شرعاً حکم تھا، اور اس تصدق پر اگرچہ اسے ثواب صدقہ نہیں مگر اس امتثال حکم کا ثواب بے شک ہے، بلکہ یہ فعل اس کی توبہ کا تتمہ ہے اور توبہ قطعاً موجب رضائے الٰہی و ثواب اخروی ہے، پھر جس عمل پر آدمی ثواب پائے اس ثواب کو دوسرے مسلمانوں کو بھی پہنچا سکتا ہے۔لعموم قولهم إن للإنسان أن يجعل ثواب عمله لغيره، تو اگر اس توبہ اور بجاآوریِ حکم کا ثواب نذر بزرگاں کرے کچھ مضایقہ نہیں۔هذا هو التحقيق والله ولی التوفيق أتقن هذا فلعَلّك لاتجده في غير هذه السطور. "[1] اھ.

﴿۳﴾

مشترک گاؤں میں بے اذن دیگر شُر کا کوئی ایک شریک کاشت کرے تو جائز ہے یا نہیں؟ در صورت اثبات یا نفی لگان لازم ہوگا یا ضمان؟ اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ شریک کا زراعت کرنا یا تو بہ اذنِ شرکا ہوگا یا خلاف رضا، پہلی صورت میں اس کے لیے کاشت جائز اور اس پر لگان لازم، دوسری صورت میں وہ غاصب اور گنہ گار ہے۔ پھر زراعت سے اگر زمین کو نقصان پہنچے تو حصص شرکا کے لیے وہ شریک تاوان دے، اور اگر نقصان نہ ہو تو نہ تاوان لازم نہ لگان، اور اگر شرکا کا نہ صراحۃً اذن معلوم ہو نہ ممانعت تو دیکھا جائے، اگر زراعت سے زمین کو نقصان پہنچے یا زراعت نہ کرنے سے زمین کی طاقت بڑھ جائے گی، تو بے اذن شرکا صورت غصب میں داخل، اور اگر معلوم کہ زراعت سے زمین کو فائدہ ہے تو یہ دلالۃً بوجہ منفعت اذن میں داخل، لیکن اس صورت میں لگان یا تاوان دونوں نہ آئے گا —— ہاں شرکا کو یہ اختیار ہوگا کہ اپنے اپنے حصّوں کی قدر وہ بھی زراعت کرلیں، یہ تھا مسئلہ کا حکم جو کتب فقہ میں مذکور ہے۔اب اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی فکر انگیز تحقیق ملاحظہ کریں۔آپ لکھتے ہیں:

" **أقول:** مگر یہ حکم اس صورت کا ہے کہ زمین اجارہ کے لیے مُعدو معروف نہ ہو، کہ اس صورت میں اگرچہ بوجہ منفعت دلالۃً اذن ہے، مگر اذن عاریت و اجارہ دونوں کو محتمل ہے، اور عاریت اقل ہے، تو وہی متعیّن ہے، اور اجارہ بلا دلیل ثابت نہیں، لہذا اجر واجب نہ آیا— مگر جو زمین مُعد للاستغلال ہے، جیسے زمینِ دیہات اس میں ثبوت اذن بحکم اعداد و عہد بروجہ اجارہ ہی مانا جائے گا جب تک صراحۃً نفی اجارہ یا تصریح عاریت نہ کردیں۔ «لأن المعروف كالمشروط وهذا ظاهر جداً» تو یہ صورت مثل صورت اولیٰ یعنی زراعت بہ اذنِ صریح شُرکا ہوگی، اور لگان لازم آئے گا۔ اسے نہ مانیے تو بحال منفعت اذن دلالۃً ثابت ہونا، اگر وہاں چل سکے جہاں کوئی مزارع نہیں تو آباد دیہات میں اس کا ثبوت

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الغصب، ۸/ ۲۳۵، ۲۳۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

سخت دشوار ہے، کہ غیر شخص زراعت کرتا تو شریک دیگر کو اپنے حصہ کی اجرت ملتی، اور شریک نے خود کاشت کی اور لگان دلائیں نہیں، صرف یہ اختیار دیں کہ اتنی مدت یہ بھی زراعت کرلے، اور ممکن کہ یہ زراعت کے لیے آمادہ نہ ہو، اس کے اسباب نہ رکھتا ہو، اس کے کاموں کا متحمل نہ ہو، ان کی فرصت نہ پاتا ہو، تو اس کا حصہ دوسرے کے تصرف میں بلا عوض رہا، اس پر رضا و اذن ماننا دلالۃً بہت مشکل ہے، بخلاف اس صورت کے کہ لگان لازم کریں کہ صریح نفع حاصل ہے"۔ اھ۔[1]

یہ دونوں صورتیں علم کی تھیں اور جس صورت میں نفع و نقصان معلوم نہ ہو تو فقہا اس کے بارے میں صریح حکم نہیں لکھتے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس پر بھی اپنی تحقیق پیش کی اور اسے مضرت میں داخل مانا، ملاحظہ ہو لکھتے ہیں:

"**أقول:** وہ صورت مضرت کے حکم میں ہے، کہ دلالۃً ثبوتِ اذن بوجہ علمِ منفعت تھا جب یہ نہیں وہ نہیں (جب منفعت نہیں تو اذن بھی نہیں) تو نہ ہوا مگر مطلقاً بلا اذن تصرف اور یہی غصب ہے"۔[2]

(شامی، جامع فصولین سے مسئلہ کا حکم بیان کیا، پھر اس کی تصریح فرمائی کہ یہ حکم دائرۂ عرف ہے۔ لکھتے ہیں:

"**أقول:** یہ ہے وہ حکم کہ اس صورت زراعت بے اطلاع شرکا پر کتب میں مذکور ہے، مگر یہ احکام عرف کے ساتھ دائر ہیں، اور یہاں دیہات میں عموماً عرف دائر و سائر یہ ہے کہ زمین کا اجارہ پر اٹھنا ہی منفعت جانتے ہیں، اور اس کا پڑا رہنا ہی نقصان سمجھتے ہیں، کہ وہ صرف مُعد للاجارہ ہوتے ہیں، اس کے بعد اس پر کوئی نظر نہ ہوئی، کہ زراعت اس کے لیے نفع ہے یا ترک، تو یہاں یہ صورت، صورت اولیٰ یعنی اذن دلالۃً میں منحصر ہے، اور بوجہ اعداد اجر لازم، مگر کوئی خاص زراعت ایسی فرض کی جائے کہ زمین دار اس پر راضی نہ ہوتے ہوں، اور اسے مُضرّ ارض جانتے ہوں، تو وہ مستثنیٰ رہے گی، اس تقریر پر دربارۂ دیہات خلاصۂ حکم یہ ہے کہ شریک کو زراعت کرنا مطلقاً جائز اور حصۂ شرکا کا لگان مطلقاً لازم ہے، مگر اس صورت میں کہ دیگر شرکا نے صراحۃً منع کر دیا ہو یا کوئی ایسی زراعت کرے جس سے زمین بگڑتی ہو اور زمین دار اس پر راضی نہ ہوتے ہوں، ان دونوں صورتوں میں نقصانِ زمین کا تاوان دے گا، اگر واقع ہو، اور لگان نہ آئے گا، اور اگر شرکا نے صراحۃً بلا لگان اجازت دی تو لگان نہیں، اور زراعت جائز ہے۔ هذا ما عندي والعلم بالحق عند ربي"۔[3]

(1)- فتاوی رضویہ، کتاب المزارعة، ۸/ ۳۰۷، ۳۰۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳۔
(2)- فتاوی رضویہ، کتاب المزارعة، ۸/ ۳۰۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳۔
(3)- فتاوی رضویہ، کتاب المزارعة، ۸/ ۳۰۷، ۳۰۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳۔

خطا و لغزش پر تنبیہات

(۱)

کتاب المزارعہ کا ایک مسئلہ ہے کہ مرور مدت سے کاشت کار کو حق استقرار حاصل نہیں ہوتا، زمین کیسی ہی ہو اور چاہے کتنی ہی مدت کاشت کرے زمین دار جب چاہے اسے بے دخل کر دے، ہاں اگر کاشت کار نے زمین کاشت کے قابل بنایا ہو، اس میں چوگزی وغیرہ کھودی ہو، یا دوسری زمین سے مٹی لا کر پاٹی، درخت بویا یا مکان بنایا، تو سلطانی زمین میں اسے حقِ استقرار مل جاتا ہے، اور اس کے بعد اس کے ورثہ کو بھی بلاوجہ بے دخل نہیں کیا جا سکتا— لیکن پھر بھی زمین دار کی مملوکہ زمین میں کاشت کار کو کبھی کسی طرح کا حق استقرار نہیں، اجارہ کی مدت تمام ہونے کے بعد زمین دار زمین خالی کرا سکتا ہے، اور اس میں مکان بنایا یا درخت لگایا ہو تو بھی زمین خالی کرے، درخت کاٹ لے، اور ملبے لے جائے، اور درخت کاٹنے یا مکان اکھیڑنے میں زیادہ نقصان ہو تو کٹے ہوئے درخت اور اکھیڑے ہوئے ملبے کی قیمت، کٹائی اور گھر کھدائی کی مزدوری مہیا کرنے کے بعد ادا کر کے وہ درخت اور ملبے زمین دار خود لے لے— یوں ہی سال بہ سال کا پٹہ ہوتا ہو تو ہر سال کے ختم ہونے پر زمین دار کو کاشت کار کے علی حدہ کرنے کا حق ہے— اب اس امر کی تفصیل درکار ہے کہ غرس و بنا پر کب مالک قیمت دے گا، اور کب اجیر زمین کی قیمت دے گا؟ اس سلسلہ میں اقوال علما مختلف نظر آتے ہیں۔

چناں چہ شامی میں حاوی زاہدی کے حوالہ سے منقول ہے:

”یثبت حق القرار في ثلثين سنة في الأرض السلطانية والملك وفي الوقف في ثلث سنة.“اھ.

سرکاری اور ملکیتی زمین میں تیس سالہ قبضہ اور وقفی زمین میں تین سالہ قبضہ سے حق القرار ثابت ہو جاتا ہے۔[ت]

نقد و نظر: اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

" اس میں کلام ہے، اس حق استقرار کو اگرچہ عقود الدریہ میں کردار پر محمول کیا ہے، جہاں انھوں نے کہا: "المراد به أي بحق القرار الأعيان المتقومة لا مجرد الأمر المعنوي" حق قرار سے قیمتی سامان (اعیان) مراد ہیں نہ کہ صرف معنوی معاملہ، اس پر ان کا قول کہ بزازیہ میں ہے: "لا شفعة في الكردار أي البناء و يسمّى بخوارزم حق القرار لأنه نقلي" تعمیر شدہ کردار میں شفعہ نہیں ہے، جس کو خوارزم میں حق القرار کہتے ہیں، کیوں کہ یہ منقول چیز ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی رائے: آپ فرماتے ہیں: جب کہ میرے نزدیک اس معنی پر حمل میں بھی کلام ہے، کیوں کہ حق القرار بمعنی کردار کسی مرور زمانہ پر موقوف نہیں ہے، اس کی بنیاد تو صرف فریقین کی رعایت اور دفع ضرر پر ہے — اور خیریہ کے کتاب الاجارہ میں ہے: مستاجر کو قبضہ باقی رکھنے کا اختیار ہے، جب وقف کی جہت کو ضرر نہ ہو اور پودے لگانے پر لزوم ضرر میں حرج بھی نہیں، اور یہ بھی واضح رہے کہ شریعت ضرر کو برداشت نہیں کرتی، خصوصاً جب عوام مبتلا ہوں— حالاں کہ درخت اکھیڑنے میں ضرر ہے۔

حدیث شریف میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے:

"لا ضرر و لا ضرار في الإسلام".

اسلام میں ضرر دینا اور ضرر میں مبتلا ہونا روا نہیں ہے۔

در مختار میں منیہ سے منقول ہے:

کسی شخص کی دکان وقفی زمین میں ہو اور وہ دُکان والا مثلی اجرت پر آئندہ اجارہ پر دینے سے انکار کرے جب کہ عمارت اٹھادی گئی ہو تو وہ زمین اس کی اجرت سے زیادہ اجارہ پر دی جاسکتی ہے، تو اس مستاجر کو اپنی عمارت اٹھالینے پر مجبور کیا جائے اور وہ زمین غیر کو اجارہ پر دی جائے، ورنہ اسی اجرت پر اس کے قبضہ میں رہنے دی جائے، اور اسی کے مثل بحر میں بھی ہے، علامہ شامی نے فرمایا کیوں کہ اس میں ضرورت ہے۔

اور محیط کے حوالہ سے بحر میں ہے: بظاہر علت اس بات کی متقاضی ہے کہ زمین اس کے قبضہ میں رہنے دی جائے، اگرچہ مدت اجارہ ختم ہو چکی ہو، کیوں کہ اگر اسے عمارت اٹھانے پر پابند کیا جائے، اور غیر کو دی جائے تو اس مستاجر کو ضرر ہوگا، جب کہ اٹھادینے کے باوجود مثلی اجرت نہ ملے تو وقف کو نقصان ہے۔ لہذا اسی کے قبضہ میں رہنے دی جائے، اس میں دونوں فریق کی رعایت ہے، اور بہ ہر حال وہاں حاوی زاہدی کا ملک کو ذکر کرنا بے محل ہے۔[ت]

بالجملہ دیہات میں مملوکہ زمین میں کاشت کار کے لیے کسی حال کسی مدت میں حق قرار نہیں، وہ صرف قانونی بات ہے، تو اگر رضائے زمین دار کے بغیر بدعوی موروثی جبراً قابض و متصرف رہے، یا لگان اس کی مرضی سے کم دے تو عند اللہ کاشت کار ضرور ظالم و غاصب اور گنہ گار ہے۔"(1)

حاوی زاہدی میں ذکر کیا گیا کہ جب کاشت کار نجی ملکیت کو اجارہ پر لے تو مستاجر کو اس دخل کی بنا پر اس زمین کو باقی رکھنے کا حق نہیں ہے، اگر مالک ان درختوں کے اکھیڑ دینے پر مجبور کرے۔ ہاں اگر درختوں کی قیمت زمین کی قیمت سے زائد ہو تو مستاجر زمین کی قیمت کا ضمان مالک کو دے دے اور زمین کا خود مالک بن جائے، اور اگر معاملہ بالعکس ہو تو مالک درخت اکھیڑنے اور ملبے کا ضامن بنے گا اور زمین و درخت کا مالک بن جائے گا۔

اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے کلام کیا اور کہا کہ اس صورت میں کہ درختوں کی قیمت زمین سے زائد ہو تو مستاجر اس زمین کی قیمت کا تاوان دے کر زمین کا مالک بن جائے، یہ مالک کے اختیار کو سلب کرنے کے مترادف ہے۔ جب کہ ہمارے یہاں ارجح یہ ہے کہ مستاجر زمین کا جبراً مالک نہیں بن سکتا۔ اگرچہ عمارت یا پودوں کی قیمت زمین سے زائد ہو، کیوں کہ حضور کا فرمان ہے کہ ظالمانہ دخل کا کسی کو حق نہیں ہے۔ اس کے بعد معتبر کتب فقہ کے نصوص رقم فرمائے، پھر وہ تحقیق پیش کی جو اس سے قبل مذکور ہوئی۔

﴿۲﴾

حافظ قرآن تلاوت قرآن کے عوض اگر کوئی شے اپنے لیے ہبہ کرالے تو یہ ہبہ درست ہوگا یا نہیں؟ اور واہبان اس شرط کے ساتھ ہبہ کریں کہ تاحینِ حیات وہ ان کے باپ دادا کو قرآن پڑھ کر ایصال ثواب کرے، ایسے حافظ کے پیچھے نماز درست ہے یا نہیں؟ اسی قسم کا سوال وہابیوں کے امام الطائفہ مولوی رشید احمد گنگوہی کے پاس گیا تو انھوں نے اولاً یہ جواب دیا: "ایسے امام کی امامت ناجائز ہے۔"

پھر سوال ہوا کہ اس کی اقتدا میں جواز نماز کی کیا صورت ہوگی؟ تو مولوی صاحب نے جواب دیا:

"اس امام کی توبہ یہی ہے کہ وہ زمین واہب کو واپس کر دے، واہب مر گیا ہو تو اس کے وارثوں کو لوٹا دے پھر اس کو ایصال ثواب کا اختیار ہے، لوجہ اللہ ایصال ثواب روح میت کو کرے یا نہ کرے، اگر وہ زمین واہب کو واپس کر دے اور اپنے فعل پر نادم ہو تو پھر اس کی امامت میں مضایقہ نہیں۔"

گویا مولوی صاحب کے نزدیک ایسا ہبہ جو چند واہبین کے درمیان مشترک ہو وہ ناجائز و غیر درست ہے۔ جیسا کہ ان کی عبارت:

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب المزارعۃ، ۸/۲۹۸ تا ۳۰۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

"وہ زمین واہب کو واپس کردے اور اگر واہب مر گیا ہو تو اس کے وارثوں کو لوٹا دے" سے ظاہر ہے۔

جب کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ شَے موہوب جو دو واہب یا چند واہبین کے درمیان ہو اس کا ہبہ صحیح ہے۔ نیز ان کی تصریح سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ہبہ بالعوض باطل ہے، جب کہ یہ بھی غیر درست ہے۔ یہی مسئلہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی بارگاہ میں پیش کیا گیا تو آپ نے تشفی بخش جواب دیا اور مولوی رشید احمد گنگوہی سے جو خطا سرزد ہوئی اس پر تنبیہ کرتے ہوئے ان کا تعاقب فرمایا۔ لکھتے ہیں:

"صورت مستفسرہ میں وہ ہبہ صحیح و تام و نافذ ہو گیا کہ موہوب کا دو واہبوں میں مشترک ہونا مانعِ صحتِ ہبہ نہیں۔

درمختار میں ہے:

"وهب إثنان دارا لواحد صح لعدم الشيوع". اهـ.

اور صورت مذکورہ میں ظاہر ہے کہ واہبین و موہوب لہ نے اسے ہبہ ہی کہا اور یہی سمجھا اور ہبہ ہی کا ارادہ کیا، بعوض قرآن خوانی کہنے سے وہ عقد ہبہ سے نکل کر بیع نہیں ہو سکتا کہ باطل ٹھہرے اور موہوب لہ پر اس کا واپس کرنا لازم ہو، اور نہ اس کی امامت میں مضایقہ، قرآن خوانی کوئی مال نہیں، ہبہ بالعوض اس وقت بیع ہوتا ہے کہ بعوض کسی مال کے ہو، لہٰذا "قرۃ العیون" میں زیر قول شارح: "اما لو قال وهبتك بكذا فهو بيع - لکھا - لأن الباء للمقابلة، والمال المقابل بالمال بيع" فقہا نے متون و شروح میں تصریح فرمائی ہبہ بالعوض کا بیع ہونا بوجہ عبرت معانی ہے، اور ظاہر کہ معنی بیع اسی وقت متحقق ہوں گے کہ مقابلۂ مال بمال ہو تو بے تحقق معنی خواہ مخواہ اسے ابطال تصرف عاقد و اہمال کلام عاقل کے لیے بیع کی طرف پھیر لے جانا اور لفظ کہ عاقد نے بولے اپنے صحیح سلیم معنی سے توڑ کر معنی ناممکن کی طرف ڈھالنا محض مہمل و بے معنی ہے۔ حالاں کہ قاعدہ شرع: "إعمال الكلام أولىٰ من إهماله" ہے نہ کہ عکس۔ اھ۔[1]

﴿۳﴾

کوئی شخص اپنے فرزندوں میں سے کسی ایک کو فضلِ دینی مثلاً خدمات وغیرہ کے صلہ میں کچھ زیادہ مال ہبہ کرنا چاہے تو اس کے لیے ایسا ہبہ جائز ہے یا لڑکے اور لڑکیوں کے درمیان مساوات ضروری ہے؟

اس کا تعلق اس مسئلہ سے ہے کہ بیٹا اگر فضل دینی رکھتا ہو تو اسے زیادہ دینے میں کوئی حرج نہیں یہی کتب معتمدہ سے مستفاد ہے۔

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الهبه، ۸/ ۷۸،۷۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"لو خص بعض أولاده لزيادة رشده لا بأس به وإن كانا سواء لا يفعله."(۱) اهـ.

اگر اولاد میں سے بعض کو اس کی نیکی کی بنا پر زیادہ دینے میں خصوصیت برتے تو کوئی حرج نہیں ہے اور اگر سب برابر ہوں تو امتیاز نہ برتے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"لو وهب رجل شيئاً لأولاده في الصحة وأراد تفضيل البعض على البعض في ذلك لا رواية لهذا في الأصل عن أصحابنا، وروي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ أنه لا بأس به إذا كان التفضيل لزيادة فضل له في الدين وإن كانا سواء يكره، وروى المعلى عن أبو يوسف رحمهما الله تعالىٰ أنه لا بأس إذا لم يقصد به الإضرار وإن قصد به الإضرار سوّى بينهم، يعطي الإبنة مثل ما يعطي للإبن و عليه الفتوىٰ. هكذا في فتاوى قاضى خان وهو المختار كذا في الظهيرية."(۲) اهـ.

یعنی اگر کوئی شخص صحت و تن درستی میں اپنی اولاد کو کچھ ہبہ کرے اور اس میں وہ بعض کو دوسروں پر فضیلت دے، تو اس میں ہمارے اصحاب سے مبسوط میں کوئی روایت نہیں ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے، کہ اس میں اس وقت کوئی حرج نہیں جب کہ فضل دینی کی وجہ سے زیادہ دے۔ اور اگر تمام مساوی ہوں تو یہ مکروہ ہے، اور معلی نے امام ابو یوسف سے روایت کیا ہے کہ اس میں دوسروں کو ضرر دینا مقصود نہ ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں، اور اگر دوسروں کو ضرر مقصود ہو تو ایسا نہ کرے اور سب کو مساوی دے، اور بیٹی کو بیٹے کے مساوی دے، اسی پر فتوی ہے اور فتاویٰ قاضی خان میں اسی طرح ہے اور یہی مختار ہے جیسا کہ ظہیریہ میں ہے۔

مذکورہ بالا تفصیل سے واضح ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں حضرت امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ایک روایت ہے اور فتوی قول امام ثانی پر ہے گویا حضرت امام صاحب کے قول کو حضرت امام ابو یوسف رحمہما اللہ تعالیٰ کے مقابل کر دیا گیا ہے اس پر سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی باریک بینی اور وسعت نظر ملاحظہ کریں:

(1)-فتاوى بزازيه على هامش الهنديه، كتاب الهبه، ٦/ ٢٣٧.
(2)-فتاوى هنديه، كتاب الهبه، الباب السادس، ٤/ ٣٩١.

أقول: یہاں خانیہ کی نقل میں خلل انداز اختصار کر دیا، اور فتوی کا تعلق امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول سے امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے مذکورہ قول کے مقابلہ میں کر دیا حالاں کہ ایسا نہیں بلکہ فتوی امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول کے مقابلہ میں ہے جس میں انھوں نے بیٹے اور بیٹیوں کے لیے تین حصوں کا قول کیا، خانیہ کی اصل عبارت یوں ہے جو کہ امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے بیٹی اور بیٹے کے لیے مساوات والے قول کے بعد ہے:

قال محمد رحمه الله تعالیٰ يعطى للذكر ضعف ما يعطى للأنثى و الفتوى على قول أبي يوسف رحمه الله تعالیٰ. اهـ.

یعنی امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا لڑکے کو لڑکی سے دوگنا دیا جائے اور فتوی امام ابویوسف رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے قول پر ہے:

قال العلامة الشامي نقلاً عن العلامة الخير الرملي مانصه أي على قول أبي يوسف من أن التنصيف بين الذكر و الأنثى أفضل من التفضيل الذي هو قول محمد. اهـ.

وقال في البزازية : الأفضل في هبة الإبن والبنت التثليث كالميراث وعندالثاني التنصيف وهو المختار. اهـ.

وقال العلامة الطحطاوي في حاشية الدر:

يكره ذلك عند تساويهم في الدرجة كما في المنح والهندية. اهـ.

غور فرمائیں انھوں نے کس طرح کراہت کی نسبت ہندیہ کی طرف کی، تو واضح ہو گیا کہ امام ابویوسف کے قول پر فتوی امام اعظم رحمۃ اللہ علیہما کے مقابلہ میں نہیں ورنہ ہندیہ کی طرف ایسی چیز کو منسوب کرنا جس کے خلاف اس نے فتوی ہونے کی تصریح کی ہے درست نہ ہوتا۔ هذا هو الصواب فليتنبّه". [1]

﴿۴﴾

زید و ہندہ کل متروکہ خالد میں وراثت کے طور پر قابض و متصرف رہے جسے سولہ سال کا عرصہ گزر گیا، پھر زید کا انتقال ہو گیا اس کے فوت ہونے کے بعد اس کا فرزند الٰہی بخش بھی بدستور قابض رہا، دریں اثنا شرم خاتون بنت خالد جو از روے شرع وراثت کی حقدار تھی، لیکن جائداد میں الٰہی بخش کا قبضہ پہلے سے تھا پھر اس کو شرم سے ہبہ کرا کے قبضہ سابقہ کو برقرار رکھا اور ہبہ کا اقرار گورنمنٹی اسٹامٹ میں لکھا کہ دعوی براءت کا ان الفاظ میں پیش کیا

(1)-فتاوی رضویه، کتاب الهبه، ۸/ ۷۳، ۷٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

"کہ بعد الیوم سے مظہرہ و ورثاے مظہرہ کا بابت کل حصص یعنی جمیع جائداد منقولہ وغیر منقولہ مرقوم الصدر کے کوئی دعوی و دخل نہیں ہے و نہ ہوگا" پھر الٰہی بخش فوت ہوا اور اس کے پسران اس پر قابض و متصرف رہے جب کہ شرم خاتون اپنی حصۂ وراثت میں کبھی قابض و متصرف نہیں رہی جس کو تخمیناً چالیس سال کا عرصہ گزر گیا ہے، اب مدعیہ بعد عرصہ طویل حصہ موہوب کو جب کہ اصل واہب انتقال کر چکا ہے واپس لینا چاہتی ہے، تو کیا اس کو حق استرجاع ہوگا یا نہیں؟ (ملخّصاً)

یہ سوال بہاول پور دارالافتا سے کیا گیا تھا جس کے جواب میں مفتی بہاول پور نے متعدّد احتمالات نکال کر فتوی دیا کہ مدعیہ شرم خاتون کو حق دعوی نہیں اور نہ اس کا دعوی قابل سماع و لائق التفات ہے، موصوف نے اپنے قول کو مؤید کرنے کے لیے متعدّد کتب فقہ کے جزئیات بھی رقم کیے ہم ان کے جواب کا خلاصہ ناظرین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں ملاحظہ کریں۔

جواب بہاول پور:

ہبہ مشاع کا شریک و غیر شریک کو قدیم سے ائمۂ دین میں اختلافی ہے، صاحبین رضی اللہ تعالیٰ عنہما جواز و صحت اس کے قائل ہیں اور امام صاحب رحمۃ اللہ علیہ فساد کے۔ (اس پر عالم گیری در مختار و قرۃ العیون سے جزئیات نقل کرنے کے بعد) آگے رقم طراز ہیں:

" بہ ہر کیف ہبہ مشاع کا مسئلہ اختلافی ہے اور کوئی اہل فہم اس کو اتفاق میں نہیں ڈال سکتا لیکن فی الواقع قبضہ موہوب لہ کا بطور امانت کے ہے"۔

اور چند سطر کے بعد لکھتے ہیں:

" اور قبض امین موہوب لہ کے لیے تجدید کی ضرورت نہیں تو ہبہ صحیح و تام ہو گیا——اور جب مدعیہ تصرف پر مطلع رہ کر ساکت رہی ہے اور ابراء عن الدعوی بھی لکھ دیا ہے اور میعاد سماعت دعوی کا بھی گزر گیا ہے تو قضاءً دعویٰ اس کا قابل سماعت نہیں"۔

قرۃ العیون، حامدیہ، ہندیہ، شامی وغیرہ کتب فقہ کی عبارات نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

اور مدعا علیہ کا قبضہ قدیم سے بطور امانت یا غصب کے جب ثابت ہے تو شرعاً مدعیہ کو کسی طرح حق رجوع حاصل نہیں ہو سکتا کیوں کہ رجوع بعد التسلیم کے واسطے قضا یا رضا شرط ہے —— اور صورت مسئولہ میں رضا مدعا علیہ کی تو ہے نہیں اور صحت قضا کے واسطے صحت دعوی شرط ہے اور وہ یہاں نہیں پائی جاتی لہذا مذکورہ بالا

وجوہات کے باعث مدعیہ کو دعوی کا حق نہیں بالخصوص سلطنت انگریز میں میعاد سماعت ۱۲؍ سال مقرر ہے، اور بربنائے نہی سلطانی میعاد سے زائد مقدار کی صورت میں قضا نافذ نہیں —— اور ہبہ نامہ میں اگرچہ لفظ براءت کا صریح نہیں مگر لفظ ہبہ سے بھی براءت ہو سکتی ہے —— خصوصًا لفظ مندرجہ ہبہ نامہ ”کہ کوئی دعویٰ و دخل نہیں ہے اور نہ ہوگا“ نص صریح براءت عن الدعوی پر ہے جو بالاتفاق صحیح ہے لہٰذا شرعًا قبضہ مالکانہ مدعا علیہ رکھ کر دعویٰ مدعیہ کا قضاءً قابل اخراج ہے۔ واللہ تعالیٰ أعلم.

پھر یہی سوال دارالعلوم دیوبند ارسال کیا گیا تو وہاں کے مفتی مولوی عزیزالرحمٰن نے بڑے ہی اجمال میں جواب دیا اور کتاب القضا و مخالفت دعوی وغیرہ میں کچھ بھی توجہ نہیں کی اور سوال دیگر جواب دیگر کے مقولہ کے مطابق کچھ لکھ دیا۔ ان کا جواب بھی ملاحظہ کریں۔ پھر اس کے بعد امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے جوابات اور دقّت نظر دیکھیں۔

جوابِ دیوبند:

أقول: قال في الدر المختار لا تتم بالقبض فيما يقسم ولو وهبه لشريكه أو لاجنبي لعدم تصور القبض الكامل كما في عامة الكتب فكان هو المذهب .الخ. ولو سلمه شائعاً لايملكه .الخ. [درمختار] وفي ردالمحتار وكما يكون للواهب الرجوع فيها يكون لوارثه بعد موته فهذا يفيد أن للواهب استرداده من ورثة الموهوب له و أيضاً الحق لا يسقط بتقادم الزمان كما حققه الشامي في مسائل شتّى من اٰخر الكتاب. اهـ. والله أعلم.

كتبهٗ عزيزالرحمٰن

ان کے جواب سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ قابل تقسیم شَے کا ہبہ صحیح نہیں اور بعد ہبہ قبضہ سے تام نہ ہوگا لہٰذا واہب کو موہوب لہ سے حق استرجاع ہے یوں ہی موہوب لہ کی موت کے بعد واہب اس کے ورثہ سے شَے موہوب واپس لے سکتا ہے، ظاہر ہے کہ دونوں فتووں میں تضاد پایا جارہا ہے، اول سے عدم رجوع کا ثبوت ملتا ہے، اور دوسرے سے حق رجوع کے جواز کا پتا چلتا ہے، ایسی صورت میں سائل و مستفتی کے ذہن میں خلجان پیدا ہونا ایک فطری امر ہے، اس لیے سائل نے بے چین ہوکر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی بارگاہ میں اپنا استفتا کیا —— آپ نے اس کا تشفی بخش جواب دیا اور فتاویٰ بہاول پور میں جو خطا واقع ہوئی اور فتوی دیوبند میں جو نقص پایا جاتا ہے اس پر تنبیہ فرمائی۔ خلاصہ جواب مع حوالہ حاضر ہے —— مفتی بہاول پور نے تحریر کیا:

" ہبہ مشاع کا شریک و غیر شریک کو قدیم سے ائمہ دین میں اختلافی ہے حضرات صاحبین جواز کے اور امام صاحب رحمہم اللہ تعالیٰ فساد کے قائل ہیں۔"

فتاویٰ بہاول پور میں یہ بھی بیان کیا گیا کہ: مدعیہ جب تصرف مدعا علیہ پر مطلع ہو کر ساکت رہی..... تو قضاءً دعویٰ اس کا قابل سماعت نہیں۔

اس پر مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

"یہاں چند امور پر لحاظ ضرور جن سے انکشاف جواب وظہور صواب ہو۔ وباللہ التوفیق۔

اَوّلاً: شے صالح قسمت میں، ہبۂ مشاع باجماع ائمۂ حنفیہ غیر نافذ ہے۔ صاحبین وغیرہما کسی کو خلاف نہیں، امام شافعی کا خلاف ہے۔ رضی اللہ تعالیٰ عنہم اجمعین۔

بدائع امام ملک العلماء جلد ششم، ص:۱۱۹: لاتجوز هبة المشاع فيما يقسم، وهذا عندنا. وعندالشافعي تجوز. (اس کے بعد ہدایہ و تبیین الحقائق کی عبارتیں ہیں)

ہاں اختلاف اس میں ہے کہ صرف وقت قبضہ، وجودِ شیوع، مانعِ جوازِ ہبہ ہے یا جب کہ وقتِ عقد بھی ہو۔ اول قول امام ہے، اور ثانی قول صاحبین، اور قول ہمیشہ قول امام ہے۔ (بدائع، ج:۶، ص:۱۳۱)

بالجملہ اگر شیوع صرف وقت عقد ہو، نہ وقتِ قبض، جیسے دو شخص اپنا مکانِ مشترک جس میں تیسرا شریک نہیں، شخص واحد کو ہبہ کر کے ایک ساتھ قبضہ دے دیں، یہ صورت بالاجماع جائز ہے۔

اور اگر صرف وقت قبض ہو، نہ وقتِ عقد، جیسے ایک شخص اپنا مسلَّم مکان دو کو ہبہ کرے، یہ امام کے نزدیک ناجائز اور صاحبین کے یہاں جائز ہے۔

اور اگر عقد و قبض دونوں میں شیوع ہو جیسے ایک شخص کسی مکان یا گاؤں میں اپنا غیر منقسم حصہ، کسی کو ہبہ کرے، یا ایک مکان کے دو شریک ہیں، ایک اپنا حصہ زید کو، دوسرا عَمرو کو ہبہ کریں، اگرچہ معًا ہبہ کیا اور معًا قبضہ دیا ہو، یہ صورتیں بالاجماع ناجائز ہیں۔ (تبیین، عالمگیری، از ذخیرہ)

ظاہر ہے کہ صورتِ مذکورۂ سوال، صورت ثالثہ ہے کہ صالحِ قسمت میں غیر منقسم حصہ ہبہ کیا ہے، تو باجماعِ امام و صاحبین ناجائز ہے۔

ثانیاً: روایات ظاہرۂ اصل مذہب میں، ہمارے ائمۂ ثلاثہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے نزدیک ہبۂ مشاع کہ ناجائز ہے، بعدِ قبض بھی مفیدِ ملک نہیں ہوتا، بلکہ شے بدستور ملکِ واہب پر رہتی ہے۔ ہاں بعض مشایخ کے نزدیک ملک فاسد خبیث ہوتی ہے۔ اِسے بھی خلافِ امام و صاحبین سے کچھ علاقہ نہیں۔ بعض مشائخ کا خلاف ہے، اور صحیح و معتمد، اول۔ کہ وہی قولِ امام بلکہ قولِ ائمۂ ثلاثہ، اور وہی ظاہر الروایہ مصحَّحہ و مرجَّحہ ہے، تو اس سے عدول جائز نہیں، اگرچہ بعض اُس کے خلاف کوبہ یفتی کہیں۔ (فتاویٰ خیریہ، ورد المحتار)

ثالثاً: بعض کے نزدیک اگرچہ مفید ملک ہو مگر اس کے یہ معنی نہیں کہ واہب کو اس پر دعوی نہ رہا، نہیں نہیں بلکہ اُسے دعوی پہنچتا ہے اور بالاجماع رجوع کر سکتا ہے اگرچہ ہبہ ذو رحم محرم کو کیا حالاں کہ وہ مانعِ رجوع ہے، اور جس طرح واہب کو دعوی پہنچتا ہے اگر وہ مرجائے اس کا وارث دعوی کر سکتا ہے—— وجہ وہی ہے کہ ان بعض کے نزدیک بھی یہ ملک صحیح نہیں بلکہ خبیث ہے اور عقد فاسد واجب الرد ہے۔

فتاویٰ خیریہ میں ہے:

”ومع إفادتها للملك عند هذا البعض أجمع الكل على أن للواهب استردادها من الموهوب له ولوكان ذارحم محرم من الواهب..... وكمايكون للواهب الرجوع فيها يكون لوارثه بعد موته لكونهامستحقة الرد“.اهـ.

فتاویٰ بہاول پور میں یہ لکھا گیا کہ إبراء عن الدعوی اور میعاد سماعت دعوی بھی گزر گیا اس لیے مدعیہ کا قول و دعوی قابل سماعت نہیں۔ اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ لکھتے ہیں:

”**رابعاً:** إبراء عن الدعوی اگر یہاں سے متعلق ہوتا تو اس کا اثر صرف قضا پر تھا دیانۃً اپنی مملوکہ عین سے سوبار ابرا کرے ملک زائل نہ ہوگی، اور جب ملے لے سکے گا۔

در مختار اوائل الصلح میں ہے:

”قولهم الإبراء عن الأعيان باطل معناه لم يصر ملكا للمدعىٰ عليه ولذا لو ظفر بتلك الأعيان حل له أخذها لكن لا تسمع دعواه في الحكم“.اهـ.

مگر صورت مسئولہ میں کوئی ابرا ابتداءً نہیں بلکہ اس ہبہ ناجائز پر مبنی ہے، جس پر اس کی یہ عبارت شاہد ہے:

”بعد الیوم سے مظہرہ و ورثاے مظہرہ کا بابت کل حصص کے کوئی دعوی و دخل نہیں و نہ ہوگا“ یہ الفاظ صحت ہبہ کی بنا پر کہہ رہی ہے کہ آج سے کوئی دعوی نہیں، اور جب وہ ہبہ شرعًا ناجائز ہے ان الفاظ کا بھی کچھ اثر نہیں۔

عقود الدریہ، ج:۲، ص:۵۹، میں ہے:

"إذا جرى الصلح بين المتداعيين وكتب الصك وفيه إبراء كل واحد منهما صاحبه عن الدعوى، ثم ظهر أن الصلح وقع باطلا بفتوى الأئمة فأرادالمدعي ان يدعي ما ادعى لاتصح دعواه للإبراء السابق والمختار أن تسمع لأن هذا إبراء في ضمن صلح فاسد فلا يعمل-مجمع الفتاوى."

اس کے علاوہ قاضی خان، جامع احکام صغار وغیرہ سے جزئیات نقل فرماتے ہیں، ہم بنظر اختصار انھیں ترک کرتے ہیں۔

مفتی بہاول پور نے لکھا:

"صاحب در مختار نے مذہب صاحبین کو ترجیح دی ہے"

اور حوالہ میں در مختار کی یہ عبارت پیش کی:

" ولو سلمه شائعا لايملكه فلا ينفذتصرفه فيه.اهـ. لكن فيها عن الفصولين الهبة الفاسدة تفيد الملك بالقبض و به يفتى".

اس عبارت سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ہبۂ فاسدہ بعد قبضہ مفید ملک ہے لیکن اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس کی تردید کی اور فرمایا:

"ہبۂ مشاع بعد قبضہ بھی مفید ملک نہیں بلکہ شَے بدستور ملکِ واہب پر برقرار رہتی ہے۔"

اس کے ثبوت میں فتاویٰ خیریہ، حامدیہ، ردالمحتار وغیرہ کی مفتی بہ عبارات سے مزیّن کیا۔

"الحق لايسقط بتقادم الزمان"— سے مفتی دیوبند نے جو مفہوم اخذ کیا اس کی تردید کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

سادساً: ایک شخص دوسرے کو مدت تک کسی شَے میں مالکانہ تصرف کرتے دیکھے اور بلاعذر ساکت رہے پھر کہنے لگے کہ یہ تو میری ملک ہے، علماے کرام نے قطع تزویر وحِیَل کے لیے اس کا دعوی ناممسوع رکھا ہے اور یہ حکم فقہی ہے، نہ بربناے منع سلطانی.... یہ حکم دیانۃً نہیں محض قضاءً ہے اور سائل نے سوال ہی میں اس کا اشعار کردیا تھا کہ (باوجود اطلاع علی التصرف قضاءً دعوی اس کا قابل سماعت ہے یا نہ) اور مُجیب نے تصریح کردی تھی کہ

صحتِ قضا کے لیے دعوی شرط ہے اور وہ یہاں نہیں، دعوی قضاءً قابل اخراج ہے، اور یہ عبارت (الحق لا یسقط بتقادم الزمان) حکم دیانت ہے تو اس کے مقابلے میں اسے پیش کرنا فتواے دیوبند کی حماقت ہے"۔

فتواے دیوبند میں" الحق لا یسقط بتقادم الزمان" کی عبارت شامی سے نقل کی تھی، لیکن اس کے سیاق و سباق سے یک سر چشم پوشی کی، جس کی وجہ سے اس مسئلے کے نقل جزئیہ میں خطا ہوئی اس پر تنبیہ کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ لکھتے ہیں:

" ان محقق شامی نے جن کے مسائل شتّی آخر الکتاب کا حوالہ دیا اسی جگہ فرمادیا تھا، ج:۵، ص:۴۲۶:

"ثم اعلم أن عدم سماعها ليس مبنيا على بطلان الحق حتى يرد أن هذا قول مهجور لأنه ليس ذلك حكما ببطلان الحق وإنما هو امتناع من القضاة عن سماعها خوفا من التزوير ولدلالة الحال كما دل عليه التعليل وإلا فقد قالوا إن الحق لا يسقط بالتقادم كما في قضاء الأشباه فلا تسمع الدعوى في هذه المسائل مع بقاء الحق للآخر ولذا لو أقر به الخصم يلزمه". اهـ.

یہاں علامہ شامی نے "الحق لا یسقط بالتقادم"، جواب دینے کے لیے نقل فرمایا ہے، اس کی کوئی تحقیق نہیں کی، تحقیق اسی کی لکھی ہے کہ اس صورت میں دعوی مسموع نہیں اور اس پر "الحق لا یسقط بالتقادم" وارد نہیں، یہ سب کچھ دیکھ کر شامی کا الٹا حوالہ دینا اور جس سے وہ جواب دے چکے ہیں اسی کو پیش کرنا اور اس کے سر دھرنا عجب جہالت ہے۔"

ان حضرات کی خطا و لغزش پر تنبیہ کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے مسئلہ کا صحیح حل اور اس کا تعلق فقہ کے کس باب سے ہے شرح و بسط کے ساتھ بیان کیا ہم آسانی کے پیش نظر اجمالاً اس کا تذکرہ کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

" جواب صحیح یہ ہے کہ یہ مسئلہ صورت مسئولہ سے متعلق نہیں جہاں مدعا علیہ کا اقرار ہو، اگر سو برس بھی گزر جائیں مانع دعوی نہیں، یہاں اس مال کا متروکہ سما، اور شرم خاتون کا وارث سما ہونا امر مسلم ہے جس میں کسی کو نزاع نہیں، پھر الٰہی بخش کا ہبہ کرانا صراحۃً ملک شرم خاتون کا اقرار ہے، تو مسئلہ مذکور یہاں سے اصلاً متعلق نہیں"۔

جب وہ عورت اپنے والد سما کے مال متروکہ کی وارث ہوئی تو اسے اپنی ملک میں ہر طرح کے دعوی کا حق حاصل ہے اس لیے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"**سابعاً**: ان بیانات سے روشن ہوا کہ دعوائے شرم خاتون دیانۃً وقضاءً ہر طرح مسموع ہے"۔

لیکن ایک احتمال یہ رہ جاتا ہے کہ اگر حکومت کی طرف سے یہ قانون ہو کہ ۱۲؍ سال کی مدت پوری ہونے کے بعد دعوی قابل سماعت نہیں رہے گا ایسی صورت میں اس کا دعوی کیوں کر قابل سماع ہو؟ اس کے ازالہ کے لیے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"اگر قانون ریاست بہاول پور میں مسئلہ تمادی نہیں جب تو ظاہر کہ وہاں کے قضاۃ ہرگز ممنوع السماع نہیں اور اگر ہے لیکن بحال وجود اقرار مدعی علیہ مؤثر نہیں جیسا کہ حکم شرعی ہے جب بھی اسے یہاں سے تعلق نہیں" ردالمحتار وغیرہ میں اس کا ذکر ہے۔

اور اگر وہاں مطلقاً ممانعت ہے کہ مثلاً ۱۲؍ سال کے بعد کوئی دعوی نہ سنا جائے اگر چہ مدعا علیہ کا اقرار موجود ہو تو البتہ وہاں کے قاضی نہ سنیں گے مگر خود رئیس پر فرض ہوگا کہ آپ سنے یا کسی کو سننے کی اجازت دے کہ حق ضائع نہ ہو۔

ردالمحتار میں ہے:

" القضاء يتخصص بزمان ومكان وخصومة حتى لو أمر السلطان بعدم سماع الدعوى بعد خمس عشرة سنة لم ينفذ ".اهـ.

خیریہ، ج:۲، ص:۱۰۲، شامی، ج:۴، ص:۷۸۱:

" لأنه معزول عنه بتخصيصه فالتحق فيه بالرعية نص على ذلك علماؤنا رحمهم الله تعالىٰ ".اهـ.

غمز العیون، ص:۲۲۳، میں ہے:

" يجب عليه عدم سماعها لأن أمر السلطان يصير المباح واجباً ولكن يجب على السلطان ان يسمعها كذا في معين المفتي ".اهـ.[1]

﴿۵﴾

جس طرح مولوی رشید احمد صاحب گنگوہی سے عبارت فقہا سمجھنے میں فحش غلطی ہوئی، کہ انھوں نے کہا: قربانی کی کھال کے صدقہ میں تملیک فقیر شرط ہے، اسی طرح ایک بڑے سنی عالم علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمہ سے بھی خطا واقع ہوئی، اور انھوں نے بھی تملیک کا قول کیا ہے۔ ان کی عبارت یہ ہے:

(1)-فتاوی رضو يه، كتاب الهبة، ۸/ ۱۱۰-۱۱۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

" قربانی کی کھال کا حکم یہ ہے کہ اس کا صدقہ کیا جائے، یا خود اس کو استعمال کیا جائے یا اس کو باقی رہنے والی چیز سے بدلا جائے، جیسے چھلنی، مصلی وغیرہ۔ تو تصدُّق کی صورت میں تملیک ضروری ہے۔"

مذکورہ بالا عبارت سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ صدقہ جلد اضحیہ میں تملیک فقیر ضروری ہے۔ حالاں کہ جلد اضحیہ کے بارے میں احادیث کریمہ میں آیا ہے: "کلوا وادخروا وأتجروا"۔ کھاؤ جمع کرو اور وہ کام کرو جس سے ثواب ہو۔ اس حدیث پاک کا مفاد یہ نکلا کہ ہر کار خیر میں اسے صرف کر سکتے ہیں۔ خواہ دینی مدارس کے مصارف مستحبہ ہوں، یا مساجد و مقابر کے امور مستحسنہ۔

اب اس خطا پر مجدد اعظم احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی تنبیہ نفیس ملاحظہ کریں۔ اوّلاً بنائے خطا و نافہمی کو واضح کیا۔ پھر شرع میں صدقہ کا اطلاق کتنے معانی پر ہوتا ہے۔ اور ان میں سے کون سا معنی یہاں مراد ہے اسے بیان کیا۔ خلاصہ مع حوالہ حاضر خدمت ہے، فرماتے ہیں:

" انھوں نے اپنے کلام سے نہ تو یہ ثابت کیا کہ کھال کا صدقہ، صدقۂ واجبہ ہے، نہ یہ ثابت کیا کہ اس کو کسی اور کار ثواب میں نہیں لگایا جا سکتا۔ حالاں کہ یہی دلیل کا صغریٰ ہے۔ بے اس کے ثبوت کے دلیل ہی بے کار ہے۔ ان بزرگ کی غلطی کی بنا یہ ہے، کہ انھوں نے یہ سمجھا کہ قربانی کی کھال صدقہ کرنے، بعینہ اس سے انتفاع حاصل کرنے، یا باقی رہنے والی چیز سے استبدال میں منحصر ہے، اور جب بعینہٖ انتفاع اور استبدال بالباقی کی صورت نہ پائی گئی، تو تصدُّق معین ہو گیا، اور اس میں تملیک ضروری ہے۔ (اللہ عَزَّوَجَلَّ انھیں اپنے لطف سے نوازے)۔"[1]

علامہ عبد الحی فرنگی محلی عَلَیْہِ الرَّحْمَہ کی عبارت کی توضیح کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت عَلَیْہِ الرَّحْمَہ نے اطلاقاتِ صدقہ کے بارے میں نہایت عمدہ انیق تحقیق پیش کی، ملاحظہ ہو:

" صدقہ کا اطلاق متعدّد چیزوں پر ہوتا ہے:

(۱) "تمليك المال من الفقير" اس صورت میں عاریت، اباحت، ہدیۂ غنی اور قرض وغیرہ سب صدقہ سے نکل گئے، اور صدقہ فطر و زکات میں لفظ صدقہ سے یہی مراد ہے اور اسی صدقہ کے لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں تملیک ضروری ہے۔

(۲) "فقیر کو مال پر قابو دینا" یہاں تملیک سے قطع نظر ہوتی ہے، اور یہ انتفاع، تصرف، استہلاک سبھی صورتوں کو شامل ہوتا ہے جو تملیک و اباحت کی صورتوں میں ہو سکتا ہے، صدقہ اس معنی میں کفارہ پر بولا جاتا ہے، جو صدقۂ واجبہ سے ہے، اس کو لینے کا اہل وہی ہے جو زکات کا اہل ہے۔

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الأضحية، ۸/۵۲۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

چناں چہ قہستانی و شامی وغیرہ نے کہا:

إنه هو مصرف أيضا لصدقة الفطر والكفارة والنذر وغير ذلك من الصدقات الواجبة". اهـ.

(۳) صدقہ کا ایک اطلاق تملیک و اباحت ہے، اور فقیر و غنی دونوں کو عام ہے۔

" وقال في ردالمحتار عن البحر الرائق: الصدقة تكون على الأغنياء أيضا و إن كانت مجازاً عن الهبة عند بعضهم وصرح في الذخيرة بأن في التصدق على الغني قربة دون قربة الفقير". اهـ.

(۴) اس اطلاق میں نہ تملیک ہے نہ اباحت، یہ ایک قسم کا تصرف مالی ہے، جس سے مسلمانوں کو نفع پہنچانا مقصود ہوتا ہے، جیسے کنواں بنانا، نہریں تیار کرنا، مسافر خانے اور پل بنانا، مساجد و مدارس کی تعمیر کرنا، اور انھیں امور میں صرف کرنے کو صدقہ جاریہ کہتے ہیں۔

سنن ابوداؤد میں ہے:

" إذ أتى سعد بن عبادة رضي الله تعالىٰ عنه فقال يارسول الله صلى الله تعالىٰ عليه وسلم أمي ماتت فأي صدقة أفضل قال سقي الماء فحفر بئراً وقال هذه لأمّ سعد". اهـ.[1]

یعنی حضور کے پاس حضرت سعد بن عبادہ آئے اور عرض کی یارسول اللہ میری ماں کا انتقال ہو گیا ہے۔ کون سا صدقہ مفید ہوگا؟ حضور نے فرمایا: پانی سے سیراب کرنا، انھوں نے ایک کنواں کھدوا دیا، اور اعلان کر دیا کہ یہ سعد کی ماں کے لیے ہے۔[ت]

(۵) کبھی صدقہ سے مال ہونے کی قید بھی ختم کر دی جاتی ہے، اور مطلقاً غیر کو نفع پہنچانے، اور اس سے ضرر دفع کرنے کو صدقہ کہا جاتا ہے، اس کی مثال وہ حدیث ہے کہ منفرد کے ساتھ مل کر جماعت کرنے کا رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ان الفاظ میں حکم دیا:

"ألا رجل يتصدق على هذا فيصلي معه".[2]

(1)-سنن ابو داؤد، كتاب الزكوٰة، باب فضل سقي الماء، ١ /٢٣٦.

(2)-سنن ابو داؤد، كتاب الصلاة، باب في الجمع في المسجد مرتين، ١ /٨٥.

یعنی کوئی ہے کہ اس پر صدقہ کرے کہ اس کے ساتھ مل کر نماز پڑھے۔[ت]

(٦) کبھی لفظ صدقہ میں توسع کی انتہا ہوجاتی ہے، کہ ہر فعل محمود و مشروع کو صدقہ کہتے ہیں، کہ دوسرے پر صدقہ نہ ہو تو اپنے اوپر تو ہے۔

"عن أبي هريرة قال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم: المار کل خطوة تخطوها إلى الصلاة صدقة.اهـ. [1] وجاء في حديث: كل تكبير صدقة. [2] وقال رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم: كل معروف صدقة". [3]

یعنی مسجد کی طرف والا ہر قدم صدقہ ہے، ہر تکبیر صدقہ ہے، ہر نیکی صدقہ ہے۔[ت]

اب صرف یہ فیصلہ رہ جاتا ہے کہ قربانی کے سلسلہ میں جس صدقہ کا ذکر آیا ہے، وہ ان اطلاقات میں سے کس کے تحت آیا ہے؟ تو یہ طے ہے کہ اول مراد نہیں، کیوں کہ اس پر اجماع ہے کہ قربانی کے گوشت کو بطور اباحت کھلا سکتے ہیں تو اس معنی پر محمول کرنا صحیح نہ ہوگا، جس میں تملیک ضروری ہے۔

چناں چہ ہدایہ میں ہے:

"يستحب أن لا ينقص الصدقة عن الثلث".اهـ.

یعنی صدقہ ثلث سے کم نہ ہونا چاہیے۔

اس پر صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

"اس لیے کہ جہتیں تین ہیں، کھانا، جمع کرنا یہ تو حدیث سے ثابت ہے اور کھلانا یہ قرآن سے ثابت ہے کہ محتاج کو کھلاؤ، تو تینوں کے لیے ایک ایک ثلث رکھا گیا۔"

اب اگر صاحب ہدایہ کے قول "صدقہ ثلث سے کم نہ ہو" میں لفظ صدقہ سے مراد صدقہ بمعنی اول ہو، تو لفظ اطعام سے اس پر استدلال کس طرح درست ہوگا۔ تو ثابت ہوا کہ قربانی میں صدقہ سے مراد وہ نہیں جس میں تملیک ضروری ہو، اور جب گوشت میں ثابت ہوچکا، تو حسب قول ہدایہ "کھال بھی قربانی ہی کا جز ہے" کھال کا بھی یہی حکم ہوگا کہ اس میں بھی تملیک ضروری نہ ہوگی، مسجد میں پانی نکالنے کے لیے اس کا ڈول بن سکتا ہے۔ القصّہ ان لوگوں کا قول اور کافی وغیرہ سے استدلال ساقط ہے۔

---

(1)-صحيح البخاري، كتاب الجهاد، ١/ ٤١٩، ٤٠٤.

(2)-صحيح مسلم، كتاب الذكوٰة، ١/ ٣٢٤.

(3)-صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين، ١/ ٢٥٠، وكتاب الزكوٰة، ١/ ٣٢٤.

اب رہ گیا، قربانی میں اگر صدقہ بمعنیٰ اول مراد نہیں، تو بقیہ معانی میں سے کون سے معنی مراد ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ ہماری ذمہ داری نہیں ہے، ہمیں تو تملیک والے صدقہ کی نفی سے کام تھا، جب یہ مراد نہیں تو صدقہ اور جس معنی میں مراد لیا جائے، ہمارا مقصد حاصل ہے، مگر تبرعًا وہ بھی بتا دیتے ہیں:

حدیث حضرت نبیشہ ہذلی رضی اللہ تعالیٰ عنہ میں ایتجار (کار ثواب) کا لفظ آیا ہے، جو تمام کار خیر کو عام ہے، تو چوتھے معنی جو عام طور پر صدقات نفلیہ میں مراد ہوتے ہیں، وہی مراد لینا صحیح ہوگا۔[1]

﴿۶﴾

تالاب کا پانی اجرت پر دینا حرام ہے، کیوں کہ یہ استہلاک عین پر اجارہ ہے، اور استہلاک عین پر اجارہ باطل ہے، عام کتب فقہ میں یہی فرمایا گیا اور یہی موافق اصول و قواعدِ مذہب ہے، کیوں کہ شرائط جوازِ اجارہ میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ معقود علیہ فی الحال قابل انتفاع ہو اور زمین جو تالاب میں پانی کی تہ ہے پانی کی موجودگی میں قابل انتفاع نہیں، یہی وجہ ہے کہ گھوڑے کا بچہ سواری کے لیے اجارہ پر لینا جائز نہیں، چناں چہ امام کردری کی وجیز میں ہے: اجارہ کسی عین چیز کو ہلاک کرنے پر ہو تو صحیح نہ ہوگا ــــــ لیکن سوال یہ ہے کہ تالاب کو مچھلیوں کے شکار کے لیے دینا جائز ہے یا نہیں، عام کتب فقہ میں یہی مذکور ہے کہ تالاب و حوض کو مچھلیوں کے شکار کے لیے دینا جائز نہیں، یوں ہی نرکل کاٹنے، لکڑی کاٹنے کے لیے زمین اور جانوروں کو پانی دینے کے لیے تالاب اور چرانے کے لیے چراگاہ اجارہ پر دینا صحیح نہیں ــــ لیکن جامع مضمرات میں عموم بلویٰ کی وجہ سے جواز کا فتویٰ دیا گیا، چناں چہ در مختار میں مضمرات کے حوالہ سے منقول ہے:

"وجاز إجارة القناة والنهر مع الماء به يفتي لعموم البلوىٰ. مضمرات". اھ.

البتہ ایسے اجارہ میں طریقۂ احتیاط یہ ہے کہ تالاب کے کنارہ کی چند گز زمین محدود و معین کرایے پر دے اور پانی وغیرہ سے انتفاع مباح کر دے یوں اِسے کرایہ، اور اُسے پانی، مچھلی گھاس جائز طور پر مل جائیں گی۔

فتاویٰ بزازیہ میں ہے:

"والحيلة في الكل أن يستاجر موضعا معلوما لعطن الماشية و يبيح الماء والمرعى". اھ.

یا زراعت کو کنارے کی زمین یا تالاب جس سے اس کو پانی دیا جائے سب ملا کر کرایہ پر دے، کہ تالاب کا اجارہ بھی بالتبع جائز ہو جائے۔ یہ تھا مسئلہ کا حکم اور اس کے جواز کے طریقے، لیکن اس مقام پر صاحب ردالمحتار علامہ شامی سے جو لغزش ہوئی اس پر تنبیہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی زبانی ملاحظہ کریں۔

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الأضحية، ۸/۵۲۳ تا ۵۲۹.

علامہ شامی کی لغزش قلم:

أقول: ردالمحتار میں اس مقام پر خطا واقع ہوئی ہے، کیوں کہ انھوں نے مضمرات کی مذکورہ عبارت کی شرح میں یہ عبارت لکھی: "قوله مع الماء أي تبعاً". پانی سمیت یعنی پانی بالتبع ہو اور انھوں نے کتاب الشرب میں لکھا بزازیہ سے منقول ہے کہ "لم تصح إجارة الشرب" اھ. سیرابی کے پانی کی بیع جائز نہیں ہے، اس طرح انھوں نے مضمرات اور بزازیہ دونوں کے ذکر کردہ مورد کو ایک معنی دیا جب کہ میرے نزدیک ایسا نہیں ہے، کیوں کہ بزازیہ میں اجارہ کی صورت یہ ہے کہ زمین زراعت کے لیے اجارہ پر دی جائے، اور اس زمین کی سیرابی پانی سے ہو جس سے اس کو سیراب کیا جاتا ہو تو زمین کے ساتھ اس سیرابی پانی کا اجارہ جائز ہے، اور یہ جواز اصول پر مبنی ہے، اسے کسی عموم بلوی کی طرف منسوب کرنے کی ضرورت نہیں ہے، بہت سے ایسے امور ہیں جو ضمناً جائز اور مقصوداً ناجائز ہوتے ہیں — لیکن مضمرات نے نہر کے جوازِ اجارہ کی بات کی ہے، انھوں نے نہر کے ساتھ پانی کا ذکر کیا نہ کہ زمین کو تنہا ذکر کیا انھوں نے یہ بات اس بنا پر فرمائی ہے کہ خشک نہر خالص زمین ہے اس کے اجارہ کے جواز میں کوئی شک نہیں ہے — وجیز میں فرمایا جیساکہ ردالمحتار میں چند سطروں کے بعد مرقوم ہے کہ کسی نے خشک نہر، یا زمین، یا سطح معینہ مدت کے لیے کرایہ پر لی اور کسی عمل وغیرہ کو ذکر نہ کیا تو یہ اجارہ صحیح ہے، اور وہ نہر میں پانی جاری کرے تو جائز ہے"۔ اھ۔ — لیکن پانی کے ساتھ نہر کا اجارہ یہ ایسی صورت ہے جسے قواعد باطل قرار دیتے ہیں، کیوں کہ یہ عین چیز کو ہلاک کرنے پر اجارہ ہے، اس لیے اس اجارہ کے جواز کو عموم بلوی سے استناد کی ضرورت ہے، جیساکہ دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ جائز حالاں کہ یہ بھی عین چیز یعنی دودھ کو ہلاک کرنے پر اجارہ ہے۔

دلائل: اگر ردالمحتار کی توجیہ میں یہ کہا جائے کہ ان کی مراد نہر کی وہ زمین ہے جو پانی کے نیچے ہو اس کے اجارہ میں پانی کا اجارہ بالتبع جائز ہے، اسی معنی پر بزازیہ کے قول: "إلا إذا أجرَ أو باع مع الأرض". اھ. یہ کہ زمین سمیت پانی کا اجارہ ہو" کو محمول کرتے ہوئے انھوں نے یہ بات لکھی ہے، تو اس کا بطلان بزازیہ کی مکمل عبارت سے ظاہر ہے جو ہم نے ذکر کی ہے، کیوں کہ وہ صریح نص ہے کہ یہاں وہ سیرابی پانی مراد ہے جس سے وہ بیع شدہ یا اجارہ پر دی ہوئی زمین سیراب ہوتی ہے نہ کہ پانی کے تحت والی زمین مراد ہے، نیز ان کی یہ توجیہ اس ضابطہ سے بھی باطل ہے کہ وہ شَے فی الحال مقصود نفع کی صلاحیت رکھتی ہو نہ کہ بعد میں متوقع صلاحیت والی ہو، کیوں کہ پانی والی نہر کی زیریں زمین فی الحال صلاحیت نہیں رکھتی جسے مستقل طور پر اجارہ پر دیا جائے، اسی ضابطہ کی بنا پر گھوڑی کا بچہ سواری کے لیے اجارہ پر دینا ناجائز ہے، پھر خالص پانی کا اجارہ ہوگا تو اسے عین کو ہلاک کرنے پر اجارہ لازم آئے گا۔

علاوہ ازیں جب اصل نہر کا اجارہ درست نہیں تو اس سے تابع پانی کا کیسے جائز ہوگا، اور گزشتہ حیلۂ جواز وہ صرف اس لیے کہ پانی والے حوض کے ارد گرد والی زمین کو اجارہ پر حاصل کریں کیوں کہ وہ فی الحال جانوروں کے باندھنے اور چارہ رکھنے کے لیے قابل انتفاع ہے، جس سے جائز طریقہ پر اجرت حاصل ہوگی، اور مستاجر کو گھاس اور پانی بالتبع حاصل ہوگا۔

اصول کے مطابق حق یہ ہے کہ جوہڑ، تالاب، اور نہر کے پانی کا اجارہ اس سے سیراب ہونے والی زمین کے اجارہ کے بغیر باطل ہے، اور بزازیہ میں جو وجہ جواز مذکور ہے اس کا اس سے کوئی علاقہ نہیں، اور نہ ہی مضمرات کے بیان کو کسی طرح اس پر محمول کیا جاسکتا ہے، تو بہت اچھا کیا کہ فتوی میں وجہ جواز عموم بلوی کو بنایا ہے، بالتبع حصول کے جواز کو نہ بنایا، تو اگر ان کے قول بہ یفتی پر عمل کیا جائے تو اس کا تقاضا مطلق جواز ہے اور اس میں زیادہ آسانی ہے۔ اور زیادہ احتیاط اس میں ہے جو پہلے گزرا ہے، تو اسی کو اپنایا جائے۔ — هذا ما عندي والعلم بالحق عند العزيز الأكبر والله سبحانه وتعالىٰ أعلم. اهـ.[1]

یہ ہے مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی نفیس تحقیق انیق کہ مضمرات اور بزازیہ کی عبارتوں سے علامہ شامی علیہ الرحمہ کو جو لغزش ہوئی اس پر آپ نے نہایت عمدہ تنبیہ فرمائی، اور دونوں عبارتوں کے درمیان اس طرح فرق ظاہر کیا کہ: جامع مضمرات میں شرب کے لیے نہر کے اجارہ کو جائز بتایا، اور بزازیہ میں خود حق شرب کے اجارہ کو اس سے متعلق اراضی کے کرایہ کے ساتھ، علامہ شامی کو غلط فہمی ہوئی کہ یہ دونوں ایک ہی صورت مسئلہ ہیں، لیکن دونوں جگہ نہر کے اجارہ کا ہی حکم بتایا ہے مضمرات میں مطلق اور بزازیہ میں مقید بہ اجارۂ ارض۔ لیکن اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی تحقیق ہے کہ دونوں جگہ دو چیزوں کے اجارہ کا حکم دیا گیا ہے، جامع مضمرات میں نہر کے اجارہ کا اور بزازیہ میں حق شرب کے اجارہ کا اور اس پر چند دلائل بھی رقم فرمائے۔

﴿۷﴾

لفظ تملیک و ہبہ میں فرق ہے یا نہیں؟ در صورت اثبات دونوں کے احکام جداگانہ ہیں یا نہیں، اس سلسلہ میں جمہور علما کا نظریہ ہے کہ تملیک و ہبہ ایک ہیں، دونوں کے درمیان فرق کرنا اور اس کے احکام کو ہبہ کے احکام سے الگ خیال کرنا ناقابل تسلیم کہ قواعد شرعیہ اس کی مساعدت نہیں کرتے —— لیکن جمہور علما کے برخلاف حضرت علامہ طحطاوی اپنی ایک الگ رائے رکھتے ہیں، اور تملیک کو ہبہ سے الگ عقد گردانتے ہیں، اس پر انھوں نے علامہ سید حموی اور مفتاح وغیرہ کے حوالے پیش کیے، ان کی عبارت مع ترجمہ ملاحظہ ہو:

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الإجارة، ۸/۱۵۷ تا ۱۵۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

" قال السيد الحموي اعلم أن التمليك يكون في معنى الهبة و يتم بالقبض وإذا عرى عن القبض والتسليم اختلف العلماء فيه، فقيل: يجوز، وقيل: لايجوز، قياساً على الهبة، وأكثر المشايخ على أنه يجوز بدون التسليم وأنه غير الهبة، لأن التمليك والهبة شيئان إسما وحكما، أماالإسم فظاهر، وأماحكما، فلأنه لو وهب الثمار على رؤوس الأشجار لا تجوزو لو أقرّ بالتمليك يجوز، فثبت أن التمليك يصح بدون التسليم وأنّه غير الهبة، وعليه الفتوى وعمل الناس و موت المقر بمنزلة التسليم، بالإتفاق كذافي المفتاح ".اهـ.

سید حموی نے فرمایا: جاننا چاہیے کہ تملیک ہبہ کے معنی میں ہوتی ہے، اور قبضہ سے تام ہوتی ہے، اور جب یہ قبضہ وتسلیم سے خالی ہو تو علما کا اس میں اختلاف ہے، بعض جواز کے قائل اور بعض عدم جواز کے، ہبہ پر قیاس کی وجہ سے، اور اکثر مشایخ اس پر ہیں کہ بغیر قبضہ دیے جائز ہے، اور تملیک ہبہ سے جدا الگ شے ہے، کیوں کہ تملیک وہبہ دونوں حکم اور نام کے اعتبار سے الگ چیزیں ہیں، نام کے لحاظ سے تو ظاہر ہے، حکم کے اعتبار سے اس لیے کہ اگر کوئی درختوں پر پھل کو ہبہ کرے تو ناجائز ہے، اور اگر تملیک کے طور پر اقرار کرے تو جائز ہے، تو ثابت ہوا کہ تملیک بغیر قبضہ دیے صحیح ہے، اور ہبہ کا غیر ہے، اور اسی پر فتوی ہے اور لوگوں کا عمل بھی، اور اقرار کرنے والے کی موت بمنزلۂ تسلیم ہے بالاتفاق۔ اھ۔ مفتاح میں یوں ہی ہے۔[ت]

عبارت بالا سے بادی النظر میں یہ مفہوم ہوتا ہے کہ تملیک وہبہ دونوں الگ الگ عقد ہیں، جن کے احکام بھی جداگانہ، اسے علامہ طحطاوی نے ایک صریح مثال سے ثابت کیا۔ " کہ اگر کوئی درختوں پر پھل کو ہبہ کرے تو ناجائز ہے، اور اگر تملیک کے طور پر اقرار کرے تو جائز ہے " ، اب ایسی صریح حجت پر کلام کرنا ایک دقاق محقق کا کام ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس عبارت پر چند طرح کلام کیا، امام کی نقد ونظر ملاحظہ ہو، آپ فرماتے ہیں:

" یہ نقل مجہول، غیر مقبول، اور غیر معقول ہے،

مجہول اس لیے کہ مفتاح مشہور اور متداول کتب میں نہیں ہے، اور معلوم نہیں کہ اس کا مصنف کون ہے اور کتب مذہب میں اس کا کیا مقام ہے؟

غیر معقول اس لیے کہ مذکورہ تملیک عین چیز کی ہوگی یا منافع کی، پھر ہر صورت میں عوض کے بدلے یا بلاعوض ہوگی۔ یہ تقسیم عقلی طور پر چار قسموں کو حاصر ہے، اس کے علاوہ کسی قسم کا احتمال نہیں، یہ چیز بداہۃً معلوم کہ یہ شَے جو منافع یا عین کی تملیک بالعوض نہیں، تو لامحالہ پھر صرف تملیک العین مفت میں ہوگی، تو اسی کا نام ہبہ ہے، اور متون میں اس کی یہی تفسیر کی گئی، قاضی زادہ نے "نتائج الافکار" میں فرمایا:

"الهبة في الشريعة تمليك المال بلا عوض". اھ.

شریعت میں ہبہ مال کی بلا عوض تملیک کو کہتے ہیں، یوں ہی عام شروح بلکہ متون میں بھی مذکور ہے، اور شریعت میں کوئی ایسا عقد نہیں جس میں بلا عوض مالک بنایا گیا ہو اور اس کا ہبہ نام نہ ہو، اگر یہ کوئی اور چیز ہوتی تو کتب فقہ میں اس کے لیے کوئی کتاب، باب یا فصل یا اس سے کم اور کوئی عنوان قائم کیا جاتا، جیسا کہ کتابوں میں بیع، ہبہ، عاریت اور اجارہ وغیرہ کے لیے عنوان قائم ہیں، لیکن ہم از اول تا آخر تمام کتب مذہب کو دیکھتے ہیں کہ اس عنوان سے خالی ہیں، بلکہ اس کی طرف ایک ادنیٰ اشارہ بھی نہیں ملتا، بلکہ لوگوں کے عرف میں بھی موجود نہیں کیوں کہ اگر کوئی کہے کہ زید نے مفت میں عمرو کو مکان کا مالک بنا دیا تو اس سے ہر فرد یہی سمجھے گا کہ یہ ہبہ ہے اور کسی بچے اور عالم وفاضل کے دل میں بھی اس کے سوا کوئی اور بات نہ کھٹکے گی۔

اور ہدایہ وغیرہ کتب معتمدہ معلّلہ میں ہبہ کے لیے قبضہ شرط ہونے کی یہ علت بتائی کہ یہ عقد تبرع ہے، اور قبل قبضہ ثبوت ملک میں متبرع پر ایسی چیز کا الزام لازم ہوگا، جس کا اس نے تبرع نہیں کیا، اور وہ تبرع سونپ دینے کا نام ہے۔ لہٰذا قبل قبضہ ملک صحیح نہ ہوگی۔"[1]

ہدایہ میں ہے:

"اشتراط القبض في الهبة بأنه عقد تبرع وفي إثبات الملك قبل القبض إلزام المتبرع شيئاً لم يتبرع به وهو التسليم فلا يصح". اھ.

علامہ طحطاوی نے مسئلہ اقرار سے استدلال کرتے ہوئے یوں فرمایا تھا:

"لو وهب الثمار على رؤوس الأشجار لا تجوز ولو أقر بالتمليك يجوز". اھ.

اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کلام کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

" اقرار کے مسئلہ سے استدلال یہی اس بات کی بڑی دلیل ہے کہ یہ کلام فقاہت کے بغیر صادر ہوا ہے، "فإنه إنما المرأ مواخذ بإقراره"، غور کریں! اگر کوئی شخص قطعًا کسی کو کسی قطعہ کا مالک نہ بنائے، اور اس کے باوجود وہ اقرار کرے کہ فلاں کو مالک بنایا تھا تو شرعًا ماخوذ ہوگا۔ تو کیا اس اقرار سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ مالک بنانے والے کی طرف سے ایجاب کے بغیر ہی تملیک صحیح ہو جاتی ہے؟ (ہرگز نہیں) پھر اس میں بھی شک نہیں کہ اگر کوئی بیع کا اقرار کرے تو یہ اقرار صحیح ہے تو کیا اس سے بھی یہ استدلال کیا جاسکے گا، کہ بیع کا انعقاد تنہا بائع کی طرف سے تام ہو جاتا ہے، کیوں کہ اس میں مشتری کے کسی عمل کا ذکر نہیں، جب کہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ وہ نکتہ جس سے یہ مستدل

(1)-فتاوی رضویه، کتاب الهبة، ۸/ ۶۴، ۶۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

غافل ہیں یہ ہے کہ اقرار من وجہ خبر ہے جیسا کہ وہ من وجہٍ انشا ہے، تو خبر والے پہلو کے اعتبار سے اقرار کی وجہ سے وہ ماخوذ ہوتا ہے، اس وجہ سے نہیں کہ یہ عقد کا انشا ہے جس میں قبضہ کی ضرورت نہیں ہے، تو آپ دیکھیں گے کہ وہ غیر کے لیے اپنے نصف مکان کا مشاع کے طور پر اقرار کرے تو صحیح ہے —— یہ صرف اس لیے کہ اس میں خبر سے مشابہت ہے جب کہ اقرار خالص انشا ہوتا تو صحیح نہ ہوتا۔ جیسا کہ فقہا نے اس کی تصریح فرمائی ہے، اور واہم کے وہم مذکور کی بنا پر یہ بھی صحیح ہونا چاہیے۔

کتاب الاقرار میں ہے: کہ اگر کوئی شخص یہ اقرار کرے کہ میرا تمام مال یا جس چیز کا میں مالک ہوں وہ فلاں کی ہے، تمام متون و شروح میں اس کو ہبہ قرار دیا ہے، اس کو اقرار نہیں کہا ہے، تو ہبہ میں قبضہ دینا ضروری ہے برخلاف اقرار کے۔

تو اس مسئلہ سے یہ فائدہ ہوا کہ اقرار میں لام تملیک ہبہ کا فائدہ دیتا ہے اور تسلیم کو شرط بناتا ہے، اور اقرار ماننے کی صورت میں تسلیم کا واجب نہ ہونا اس وجہ سے ہوا کہ وہ من وجہ خبر ہے، اس لیے نہیں کہ اقرار ایک عقد ہے، جس میں تسلیم و قبضہ دینا ضروری نہیں ہے —— اس میں نکتہ یہ ہے کہ تملیک کا عنوان بیع اور ہبہ دونوں کو شامل ہے، تو جب اس نے یہ اقرار کیا کہ ''درختوں پر پھل کا مالک بنایا میں نے'' تو اسے بیع کی طرف پھیرا جائے گا، تاکہ اس کو اپنے اقرار میں ماخوذ کیا جائے اور کلام کو حتی الامکان صحیح بنایا جائے، برخلاف اس صورت کے کہ وہ ہبہ کا اقرار کرے تو اس کا کلام درست نہ ہوگا، کیوں کہ وہ پھل اس کے درختوں کے ساتھ مشغول ہیں، اور اسی طرح ہر وہ چیز جس کے متعلق وہ یہ کہے ''میں نے اس کا فلاں کو مالک بنایا'' اور قبضہ و مشغول ہونے نہ ہونے کا ذکر نہ ہو تو یہ اقرار قبول کر لیا جائے گا کیوں کہ تملیک کا اقرار اس بات کا اعتراف ہے کہ میں نے یہ چیز اپنی ملک سے نکال کر مقرلہ کی ملک میں دے دی، اور تبرعات میں یہ معاملہ اس وقت تک درست نہیں ہوتا جب تک قبضہ مقرلہ کے لیے نہ مانا جائے، تو لازماً یہ اقرار ہبہ مع قبضہ ماننا ہوگا، بخلاف جب کہ وہ ہبہ کا اقرار کرے اور یوں کہے ''میں نے یہ چیز اس کو ہبہ کی ہے'' اور تملیک کا لفظ نہ کہا تو یہ اقرار قبضہ کو مستلزم نہیں کیوں کہ واہب کی طرف سے صدور ہبہ کو یہ لازم نہیں، تو اقرار ہبہ سے موہوب لہ کے لیے ملکیت ثابت نہ ہوگی، تملیک اور ہبہ کے اقراروں میں یہ فرق ہے، نہ یہ کہ تملیک میں قبضہ کی ضرورت نہیں جیسا کہ مستدل نے گمان کر لیا، اگر یہ اس دلیل کو ذکر نہ کرتے تو ہم یقین کر لیتے کہ نقل اور فتوی مشائخ کی طرف غلط منسوب ہیں، لیکن مسئلہ اقرار سے ان کے استدلال نے واضح کر دیا کہ خطا ان کے فہم کی ہے جب کہ نقل اور فتوی صحیح ہیں۔''(1)

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الھبۃ، ۸/۶۵، ۶۶، ۶۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مخالفین پر تعاقب

﴿۱﴾

ہندوستان میں صیغۂ منی آرڈر جابجا جاری ہے، جس سے نہ مدارس اسلامیہ خالی اور نہ ہی یونیورسٹیاں، نہ عامۃ الناس اور اس کے ذریعہ روپے کی درآمد برآمد کا معاملہ جاری وساری ہے، لیکن اگر جواز اور عدم جواز پر نظر کی جائے تو بادی النظر میں یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاک خانہ کو جو کچھ زیادتی دی جاتی ہے، وہ اجرت ہے، اور اس بات کے لیے ڈاک والے مرسل الیہ تک روپیہ پہنچاکر رسید میں دستخط کراکر واپس دیتے ہیں، اس بنا پر یہ ربا اور سود نہیں ہوسکتا، برسہابرس سے یہ کاروائی ہوتی رہی اور ہورہی ہے ـــــــ لیکن دیوبندیوں کے امام الطائفہ مولوی رشید احمد گنگوہی نے اس کی حرمت کا فتوی دیا اور اس کی اجرت کو ربا قرار دیا ـــــــ انھوں نے اپنے فتوی میں لکھا" یہ ربا ہے دو آنے دس روپے کے عوض صرف دس روپے ملتے ہیں۔"

رشید احمد گنگوہی کے فتوے پر تنقید:

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ ان کے اس فتوے پر نقد ونظر کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

وہ فتوی مطبوعہ فقیر غفر اللہ تعالیٰ لہ کی نظر سے گزرا ہے، اس میں مفتی صاحب فرماتے ہیں: "یہ ربا ہے دو آنے دس کے عوض دس ملتے ہیں۔" مگر یہ بات وہی کہہ سکتا ہے جسے اتنی بھی خبر نہیں کہ دو آنے کاہے کے دیے جاتے ہیں۔ شاید انھیں معلوم نہیں کہ ڈاک خانہ ایک اجیر مشترک کی دکان ہے جو بغرض تحصیل اجرت کھولی گئی ہے، دو آنے قطعاً وہاں جانے اور روپیہ دینے، واپس آنے اور رسید لانے ہی کی اجرت ہے، جیسے لفافہ پر اور پارسل پر چار آنے وغیر ذلک۔ اس کو تو کوئی عاقل ربا خیال ہی نہیں کرسکتا۔ یہ ہرگز نہ اس کا معاوضہ ہے نہ زنہار دینے والوں میں کسی کو اس روپے کے معاوضہ میں کمی بیشی مقصود یہ ان بدیہیات میں سے ہے جس میں دینی بصیرت نہ رکھنے والے مفتیوں کے سوا کسی کو توقف نہیں۔"[1]

(۱)-فتاوی رضویہ، کتاب المنی والدرر لمن عمد منی آرڈر، ۸/۱۹۷،۱۹۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

منشا غلط: مولوی رشید احمد گنگوہی صاحب سے یہ غلطی ہوئی کہ انھوں نے ڈاک خانہ کو دی جانے والی رقم کو قرض محض بلا اجارہ تصور کیا، حالاں کہ جس طرح اس میں قرض کا احتمال ہے اسی طرح اجارہ کی بھی گنجائش ہے اور جب دونوں باتوں کا احتمال ہے تو محض اپنی رائے سے ایک کو متعیّن کرنا دوسرے کو ترک کرنا خلاف معقول ہے۔

منشا غلط کا حل: اس کا حل پیش کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ رقم طراز ہیں:

" بات یہ ہے کہ منی آرڈر کرنے میں دو قسم کے دام دیے جاتے ہیں، ایک وہ رقم جو مرسل الیہ کو ملنی منظور ہے، دوسرا محصول مثلاً دس روپے دو آنے اور جس طرح ہر عاقل فقیہ پر واضح کہ یہ پہلے دام اگر بعینہ پہنچائے جاتے جیسے پارسل میں تو یہ اجارہ ہوتا، یا یوں ہوتا کہ مرسِل بعینہ انھیں کو پہنچانا چاہتا اور ڈاک والے ان داموں کے یہاں رکھ لینے اور وہاں ان کی نظیر دینے کا ضابطہ مقرر نہ کر لیتے، بلکہ کبھی بعینہ انھیں کو پہنچاتے، کبھی بطور خود انھیں یہاں رکھ کر مرسل الیہ کو وہاں کے خزانے سے دیتے، تو بھی محض اجارہ رہتا، اور صورت خلاف میں ان اجیروں کا فعل ناجائز ہوتا جس کا الزام مستاجر پر کچھ نہ تھا، ہاں اتنا ہوتا کہ وہ بوجہ تصرف امانت غاصب ٹھہر کر مستحقِ اجر نہ رہتے۔

مگر جب کہ یہ اِمساکِ عین و دفعِ مثل ضابطۂ معلومہ معہودہ ہے واضعان قانون ڈاک نے اپنی آسانی کے لیے وضع کیا، اگرچہ مرسل کو اس سے کچھ غرض نہ تھی اس کا مطلب بعینہٖ روپے بھیجنے میں بھی بداہۃً حاصل تھا تاہم بوجہ ضابطہ و تعارف جب کہ عاقدین کو وصول بدل معلوم تو یہاں تحقق معنی قرض ماننا غلط نہیں اگرچہ عاقدین بلفظ قرض تعبیر نہ کریں، کیوں کہ معانی کا اعتبار ہے اور عرف میں معلوم چیز لفظوں میں مذکور کی طرح ہے۔ یوں ہی ہر ذی عقل نبیہ پر یہ بھی روشن ہے کہ یہ دوسرے دام اگر کسی کام کے عوض نہ دیے جاتے تو یہ عقد خالص قرض اور زیادت بے شک ربا ہوتی، یا یوں ہوتا کہ جس کام کے عوض دیے جاتے وہ کوئی منفعت مقصودہ صالح ورودِ اجارہ نہ ہوتا تو بھی محض قرض رہتا، مگر حاشا ہرگز یہاں ایسا نہیں، بلکہ وہ ڈاک خانے کی دیگر کارروائیوں کی طرح اجرت ہیں۔ دینے والے اجرت سمجھ کر ہی دیتے، اور لینے والے اجرت جان کر ہی لیتے ہیں، ہرگز کسی کے خواب میں بھی یہ خیال نہیں ہوتا کہ یہ دو ۲/ آنے سود کے ہیں جو الٹا مدیون دائن سے لیتا ہے، ڈاک خانہ کی اصل وضع ہی اس قسم کے اجارات کے لیے ہے، تو یہاں عقد اجارہ کا تحقق اور ان داموں کا اجرت ہونا اصلاً محل تردد نہیں۔

منی آرڈر فیس کے اجرت ہونے پر پہلی دلیل:

ایک تابع نے اپنے متبوع کے اتباع میں ان کے اس قول " یہ ربا ہے دو آنے دس کے عوض دس ملتے ہیں۔" سے متعلق انتفاے اجارہ پر دو دلیلیں قائم کیں، پہلی دلیل یہ ہے:

’’ روپیہ تلف ہوجائے تو بھیجنے والا طالب ضمان اور انگریز ذمہ دار، تو ثابت ہوا کہ اجارہ نہیں کہ محصول کو اجرت پر محمول کیا جائے۔‘‘

اس دلیل پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے تین طرح تنقید فرمائی ہے:

پہلی تنقید: أقول: اوّلاً کیا وجوب ضمان مطلق نافی اجارہ ہے؟ کتب فقہ مطالعہ کیجیے، صدہا صورتوں میں اجیر پر وجوب ضمان کا حکم ہے، اور خاص یدِ ضمان کی ضرورت ہو تو ذرا اجیر مشترک میں اقوالِ ائمہ و اختلاف فتوی مالکانِ ازمّہ پر نظر ہو۔

دوسری تنقید: اطلاق نفی ضمان ہی مانیے تو غایت یہ ہے کہ طلب ضمان ناجائز ہو اور انگریزوں کا ذمہ بری، اس سے اصل عقد کیوں بدل گیا، بہت سے لوگ عاریت پر تاوان لیتے ہیں اور جاہل مستعیر ذمہ دار بنتے ہیں، کیا اس سے نفسِ عاریت منتفی ہوجائے گی۔

اشکال: ہاں شاید یہ خیال ہو کہ کلام مسلم حتی الامکان وجہ صحیح پر حمل کرنا چاہیے جب کہ ہم نے اجارہ میں مطلقا ضمان بحالت ہلاکت طالب ضمان نہ مانی تو یہ طلب خلاف شرع ہوگی، لہذا اجارہ نہ ٹھہرانا چاہیے۔

مگر سبحان اللہ مسلمانوں کی اور طُرفہ طرفداری کی کہ اسی خیال سے کہ صورت ہلاک میں جو بشدت نادر ہے کہیں طلب ضمان نہ کر بیٹھیں، جو ایک مختلف فیہ ممنوع ہے، لہذا اصل عقد ہی میں ربا لازم و دائم مان کر مسلمانوں کو مرتکب حرام اجماعی ٹھہرا دیجیے۔

تیسری تنقید: کس نے کہا کہ اجارۂ محضہ ہے معنی قرض یقیناً مستحق اور ردّ مثل اس کا خاص حکم، تو یہ تضمین بر بنائے اجارہ نہ ہو، بر بنائے قرض سہی، اب اسے اجارہ سے کیا تنافی رہی۔

دوسری دلیل: انتفائے اجارہ پر دوسری دلیل یہ دی گئی کہ:

اجارہ ہو تو بعینہٖ اسی روپے کا پہنچانا لازم ہو، مگر یہ امر نہ مرسل ضروری خیال کرتا ہے، نہ ڈاک والے کرتے ہیں۔‘‘

اس دلیل پر تنقید: یہ قیاس کس درجہ اعلیٰ نفاست پر ہے، کیا اگر عاقدین کسی حکم واقعی عقد کو اپنے ذہن میں لازم نہ سمجھیں یا اس پر عمل نہ کریں تو اس سے وہ عقد وہ عقد ہی نہ رہے گا، عدم حکم مستلزم عدمِ عقد ہے، یا عدم اعتقاد و عمل؟ اصل کلام وہی ہے کہ بے شک لازم ہوتا، اگر اجارہ اجارۂ محضہ ہوتا، یہاں تو ڈاک خانہ فلاں جگہ جاکر ادائے زر اور وہاں سے لاکر ایصال رسید پر اجیر، اور زر داخل کردہ کا مستقرض و مدیون ہے، تو جو چیز وہاں دے گا عین نہیں دین، اور دین کا بعینہ پہنچانا کیوں کر متصور، اور اس کا لزوم کہاں کا حکم، بالجملہ ان داموں کے اجرت ہونے سے

انکار کرنا اور عوض قرار دے کر ربا ٹھہرانا یوں ہی صحیح تھا کہ اسے قرض محض خالی عن الاجارہ ثابت کرتے، اور دونوں دلیلیں بفرض تمامی صرف اس قدر پر دال کہ وہ اجارہ محضہ نہیں، تو دلیل کو دعویٰ سے اصلاً مس نہیں۔"[1]

﴿۲﴾

چرم قربانی کے بارے میں یہ حکم ہے کہ قربانی کرنے والا اسے بغیر بیچے اپنے کام میں لائے تو لا سکتا ہے۔ مثلاً کتابوں کی جلد بنائے، یا مشکیزہ اور ڈول وغیرہ بنوائے اور ایسے کاموں کے لیے کسی غنی کو ہدیہ بھی دے سکتا ہے، اور بہتر یہ ہے کہ اسے مصارف خیر میں صرف کرے، مثلاً یتیموں، بیواؤں اور مسکینوں کو دے، یا مساجد و مدارس کے مصارف مستحبہ میں صرف کرے اور قربات میں صرف کرنے کے لیے گوشت و پوست قربانی بیچنے کی مطلقاً اجازت ہے۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"و يتصدق بجلدها أو يعمل منه نحو غربال و جراب و لابأس بأن يشتري به ماينتفع بعينه مع بقائه استحسانا وذلك مثل ما ذكرنا ولايشتري به مالاينتفع به إلّا بعد استهلاك نحو اللحم والطعام ولا يبيعه بالدراهم لينفق الدراهم على نفسه وعياله واللحم بمنزلة الجلد في الصحيح حتى لا يبيعه بما لاينتفع به إلا بعد الاستهلاك ولو باعهما بالدراهم ليتصدق بها جاز، لأنه قربة كالتصدق (بالجلد واللحم) كذا في التبيين وهكذا في الهداية والكافي."[2]

درج بالا عبارت سے یہ واضح ہو گیا کہ ممنوع مطلقاً بیع بالدراہم نہیں بلکہ جب تمول کے طور پر ہو، یہی بدل میں خبث پیدا کرتی ہے، اور اسی سے تصدق واجب ہوتا ہے، اور کار ثواب کے لیے بیچنے میں کوئی حرج نہیں اگرچہ کار ثواب کسی قسم کا ہو۔ جیسا کہ تبیین کی عبارت (ولو باعهما بالدراهم ليتصدق بها جاز - اگر گوشت اور کھال کو دراہم کے عوض اس لیے بیچا کہ دراہم کو صدقہ کرے گا تو جائز ہے) سے واضح ہے۔ لیکن اکثر وہابیہ کا خیال یہ ہے کہ کھال کی بیع دراہم کے ساتھ مطلقاً ناجائز ہے۔ خواہ بہ نیت کار ثواب ہی کیوں نہ ہو، ان کا صدقہ کرنا واجب ہے، وہ بھی اس طرح کہ فقیر کو اس کا مالک بنادے کسی بھی دوسرے مصرف میں خواہ وہ مصرف خیر ہی کیوں نہ ہو، صرف کرنا جائز نہیں۔

(1)-فتاوی رضويه، كتاب الإجارة، ۸/۱۹۷ تا ۲۰۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.
(2)-الفتاوىٰ الهندية، كتاب الأضحية، ۵/۳۰۱.

چناں چہ ان کے امام الطائفہ رشید احمد گنگوہی صاحب نے کہا:

"قربانی کرنے والے نے جب جلد دراہم کے عوض بیچ دی تو تمول کی نیت ہو یا صدقہ کی، اس کے دام کا صدقہ کرنا واجب ہوگیا۔ جیسے نذر کا صدقہ واجب ہوتا ہے۔" اھ۔

اپنے اس قول کے ثبوت میں عینی شرح ہدایہ اور کافی وغیرہ کے جزئیات پیش کیے۔

عینی میں ہے:

"إنه تصرف على قصد التمول وقد خرج عن جهة التمول فإذا تموله بالبيع وجب التصدق لأن هذا الثمن حصل بفعل مكروه فيكون خبثاً فيجب التصدق."[1] اھ.

یعنی یہ قصد تمول پر تصرف ہے اور قربانی کسب زر کا ذریعہ ہونے سے نکل چکی ہے، تو جب بیچ کر کسب زر کیا تو صدقہ واجب ہوگیا، کیوں کہ یہ ثمن فعل مکروہ سے حاصل کیا تو خبث ہوگا اور صدقہ واجب۔[ت]

"وفي الكافي فإذا تمولها بالبيع انتقلت القربة إلى بدله فوجب التصدق." اھ.

یعنی جب اس سے تمول کیا تو قربت کھال سے منتقل ہوکر اس کے بدل میں چلی گئی تو اس کا تصدق واجب ہوا۔[ت]

اس استدلال پر نقد ونظر کرتے ہوئے مجدد اعظم امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ رقم طراز ہیں:

"اس استدلال کی کیفیت ایسی ہی ہے جیسے کوئی کہے عبادت خدا کی ہو یا غیر خدا کی سب ناجائز ہے۔ دلیل اس کی قرآن عظیم میں ہے: «لَآ اَعْبُدُ مَا تَعْبُدُوْنَ» [الکافرون: ۲] تو "تَعْبُدُوْنَ" دیکھا ہی نہیں "لَآ اَعْبُدُ" سے استدلال کر دیا، اسی طرح صاحب کافی کی عبارت بیع تمول کی ممانعت میں ہے، اور آپ نے مطلقاً بیع حرام کر دی۔

یہ تو کافی سے استدلال کا حال ہے، اور عینی سے استدلال کی حالت اور ردی ہے، اس لیے کہ وہ نص کرتے ہیں کہ اس کا تصدق اس لیے واجب ہے کہ وہ مال خبیث ہے، اور یہ صورت بیع تمول کے سوا اور کسی صورت میں ہو ہی نہیں سکتی، تو آپ کا اس عبارت سے استدلال اندھیری رات کے ثبوت میں سورج پیش کرنے کے مرادف ہے۔

(1)-البناية في شرح الهدايه، كتاب الأضحيه، ۲/ ۱۹۰.

اس شخص نے کہا:

" کافی اور عینی کی عبارتوں سے ثابت ہو گیا کہ اس کھال کے دام کا تصدق واجب ہے، تو وہ صدقہ واجبہ ہوا، اور اس کا مصرف وہی ہے جو صدقہ واجبہ کا مصرف ہے۔ تو اسے مساجد یا مدارس کی تعمیر میں صرف نہیں کر سکتے۔"

گنگوہی صاحب کی اس عبارت کا اگر یہ مطلب ہے کہ ان عبارتوں سے یہ ثابت ہے کہ بیع تمول کے لیے ہو تو قیمت کا صدقہ واجب ہے، تو یہ بات صحیح ہے۔ بے شک اگر بیع بقصد تمول کی تو تصدق واجب ہے۔ اور اگر یہ مطلب ہے کہ کسی کار ثواب کی غرض سے بیع کی تو بھی صدقہ واجب ہے۔ تو یہ بات ان دونوں عبارتوں سے ہرگز ثابت نہیں، اور اگر آپ کے استدلال کے لیے اتنا کافی ہے کہ عبارت میں صدقہ واجبہ کا لفظ مل جائے چاہے جس باب اور جس بیان میں ہو، تو یہ دونوں عبارتیں ہی کیا ہیں، ہر کتاب میں آپ کے مدعا پر سیکڑوں دلیلیں ہیں۔

اس شخص نے کہا:

" صدقہ میں مطلقاً تملیک واجب ہے عام ازیں کہ بطور اباحت ہو یا بطور تملیک۔"

افسوس کہ اس کلام میں قسیم کو قسم اور ضد کو شریک بنا دیا گیا حالاں کہ ان دونوں کی تفریق کے بیان سے کتابوں کے ابواب بھرے پڑے ہیں۔

چناں چہ شرح وقایہ میں ہے:

" پانی پر قدرت اباحت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے، اور تملیک سے بھی، تو پانی والے نے ایک پوری جماعت سے اگر یہ کہا: تم میں سے جو چاہے وضو کرے۔ اور پانی کسی ایک کے وضو بھر تھا، تو پوری جماعت کا وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیوں کہ علی سبیل الانفراد سب کی قدرت ثابت ہو گئی۔

اور اگر کہا: کہ تم سب اس پانی پر قبضہ کر لو، تو تیمم نہ ٹوٹے گا۔ کیوں کہ اتنا پانی سب کو ہبہ کیا اور تقسیم نہیں کیا تو ہبہ مشاع ہونے کی وجہ سے وہ ہبہ باطل ہو گیا، اور کسی کے لیے وہ اباحت ثابت نہ ہوئی۔

تملیک و اباحت کا فرق مذکورہ بالا عبارت سے واضح ہے کہ پہلی صورت میں اباحت ثابت فرماتے ہیں، اور دوسری صورت جو تملیک کی ہے، اس میں اباحت کی نفی فرماتے ہیں۔ اگر دونوں ایک ہی ہوتے تو ایک کی نفی اور دوسرے کا اثبات کیسا؟

مولانا زین الدین ابن نجیم شرح کنز میں فرماتے ہیں:

" مباح کو مباح لہ مباح کرنے والے کی ملک پر ہی ختم کرتا ہے، یا وہ چیز خود اپنی ہی ملک پر ہوتی ہے کوئی اس کا مالک نہیں۔"

مطلب یہ ہے کہ جب مباح لہ نے اس چیز کو کھالیا تو وہ چیز مباح کرنے والے کی ملک سے نکل گئی، اور کسی کی ملک میں داخل نہیں ہوئی۔ حتی کہ کھانے والے کی ملک بھی نہ ہوئی۔ یہی مطلب ہے ملک نفسہ کا۔ اس کے علاوہ مزید جزئیات پیش فرما کر کہتے ہیں:

اگر میں نقل کرنے پر آؤں تو ایسی نصوص کا انبار لگ جائے جو تملیک و اباحت کے فرق کا اعلان کر رہی ہیں، تو اس قائل کا کلام از سر تا پا مخدوش ہی مخدوش ہے۔ اور ہمیں مزید رد کی ضرورت نہیں۔

کلام فقہا کے سمجھنے پر مولوی رشید احمد گنگوہی سے جو خطا واقع ہوئی اس پر اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے تنبیہ فرمائی۔ اور عبارت کے مقصد و مطلب کو واضح کیا۔ پھر ایسا رد بلیغ کیا جس سے اعلیٰ حضرت کی دقت نظر ظاہر و باہر ہے۔[1]

﴿۳﴾

عباراتِ فقہا سمجھنے میں ڈپٹی امداد علی کی غلطی اور اس پر تنبیہ:

مذہب حنفی کا مسلم ضابطہ اور قاعدہ ہے کہ ہر درندہ جانور اور پنجہ سے شکار کرنے والے پرندہ کا کھانا حرام ہے یہ متفق علیہ ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں، لیکن بعض لوگ الّو (چغد) کا استثنا کرتے ہوئے یہ کہتے ہیں کہ اُلو کا کھانا حلال ہے اور ثبوت میں ہندیہ، شامی، طحطاوی وغیرہ کی عبارتیں پیش کرتے ہیں، جن سے بظاہر یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اس منحوس پرند کا کھانا حلال ہے، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے ان کی خطا پر تنبیہات کرتے ہوئے، اپنی تحقیق سے یہ ثابت کر دیا کہ چغد کا کھانا حرام ہے۔ اور انھیں کتب فقـــہ سے جن سے ناواقف نے ثبوت حلت پیش کیا اعلیٰ حضرت نے اس قائل نااہل کی تردید فرمائی اور حرمت کا ثبوت پیش کیا جس کا خلاصہ مع حوالہ حاضر ہے:

مســئلہ: رسالہ امداد المسلمین مصنفہ ڈپٹی امداد علی میں لکھا ہے، عالمگیری میں ہے: "البوم یوکل." اور طحطاوی میں ہے: "یؤکل القمری والسوادین ......والبوم والطاؤس، اور شامی میں ہے: "في غرر الأفكار عندنا يوكل الخطاف والبوم" اور میزان میں ہے: "من ذلك قول الأئمة الثلثة في المشهور عنهم أنه لاكراهة في مانهي عن قتله كالخطاف......والبوم ......مع قول الشافعي في أرجح القولين أنه حرام." اور حیاۃ الحیوان دمیری شافعی سے بھی ثابت ہے، شافعی کے نزدیک حرام ہونا، نہ کہ حنفیہ کے نزدیک تمام کتب ہائے معتبرہ سے بوم کا حلال ہونا ثابت ہے۔

(1)-فتاوی رضو یہ، کتاب الأضحیه، ۸/۵۱۹-۵۲۳، رضا اکیڈمی ممبئی ۳.

ڈپٹی صاحب کی یہ مایۂ ناز تحقیق جس سے انھوں نے اپنے مذہب باطل کو ثابت کرنے میں مذہب حنفی پر بہتان تراشی کی سعی لاحاصل کی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے تار تار کر کے رکھ دی اور یہ واضح کر دیا کہ اس مسئلے میں ڈپٹی صاحب سے خطا ہوئی یا پھر انھوں نے فریب سے کام لیا، جواب ملاحظہ ہو:

عبارت عالم گیری جو امداد المسلمین میں نقل کی اس کے شروع میں لفظ قیل واقع ہے، اصل عبارت یوں ہے:

قیل: "الشقراق لایؤکل والبوم یؤکل". اھ.

یہ لفظ اس کے ضعف پر دلالت کرتا ہے، اور یہ بتاتا ہے کہ اس کی طرف بعض لوگ گئے ہیں اور اکثر علما خلاف پر ہیں۔ اور حیاۃ الحیوان کا حوالہ سرے سے غلط ہے اس میں کہیں نہیں لکھا کہ حنفیہ اسے حلال جانتے ہیں۔ اس میں صرف شوافع کے دو قول ہیں ان سب سے قطع نظر کر کے اصل مسئلے کی طرف چلیے، یہی عالم گیری، طحطاوی، شامی، اور میزان وغیرہ جن سے امداد المسلمین میں عبارتیں نقل کی ہیں، ان میں اور ان کے علاوہ دیگر کتب مذہب اور احادیث میں صاف صریح حکم قطعی بلا استثنا و تخصیص موجود ہے کہ ہر پرندہ اپنے پنجے سے شکار کرنے والا حرام ہے جیسے درندہ دانتوں سے شکار کرنے والا۔

عالم گیری میں بدائع الصنائع سے ہے: "لایحل کل ذي مخلب من الطیر." اھ.

طحطاوی میں ہے: "لایحل سباع الوحوش والطیر." اھ.

حموی پھر طحطاوی پھر شامی میں ہے:

"الدلیل علیه أنه ﷺ نهی عن أکل کل ذی ناب من السباع وکل ذی مخلب من الطیر. رواه مسلم وأبوداؤد وجماعة، والسر فیه أن طبیعة هذه الأشیاء مذمومة شرعا فیخشی أن یتولد من لحمها شيء من طباعها فیحرم إکراما لبني آدم کما أنه یحل ما أحل إکراما له." اھ.

میزان امام شعرانی میں ہے:

"من ذلك اتفاق الأئمة الثلثة علی تحریم کل ذي ناب من السباع ومخلب من الطیر یعدو به علی غیره." اھ.

غرض کہ یہ قاعدہ کلیہ ہے جس پر ائمۂ حنفیہ کا اجماع ہے اس سے ہرگز کوئی پنجہ والا پرند کہ سباع طیر سے ہو مستثنیٰ نہیں، اور شک نہیں کہ اُلّو پنجہ والا پرند ہے بلکہ اس کے پنجے بہت شکاری پرندوں سے تیز اور قوی ہوتے ہیں، اور

شک نہیں کہ گوشت اس کی خوراک ہے اور اپنے سے کم طاقت پرندوں پر حملہ کرتا ہے۔ یہ سب باتیں یقیناً معلوم ہیں جیساکہ مشاہدہ ہے..... غرض کہ وہ شکاری جانور ہے تو اس کے حرام ہونے میں اصلاً کوئی کلام نہیں، ضابطۂ فقہ اور قانون مذہب حنفی کے مطابق مسئلہ کو واشگاف کرنے کے بعد امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ اب اپنی ایک نادر تحقیق پیش کرتے اور ڈپٹی صاحب سے لفظ بوم کے سمجھنے میں جو لغزش ہوئی اس پر تنبیہ فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

"رہا بعض عبارت حنفیہ میں لفظِ "بوم" کی نسبت لفظ "یوکل" وارد ہونا **أقول** نہ وہ اجماعی قاعدۂ فقہ حنفی اور حدیث نبوی ﷺ کے مقابل ہوسکتا ہے اور نہ مشاہدات کو رد کرسکتا ہے اس سے بالتعین اُلّو کی حلت ثابت نہیں ہوتی، زبان عرب میں لفظ بوم خاص اُلّو کے لیے موضوع نہیں بلکہ ہر اس پرند پر اطلاق کیا جاتا ہے، جو شب کو اپنے آشیانہ سے نکلتا ہے۔

علامہ دمیری "حیاۃ الحیوان" میں فرماتے ہیں:

"قال الجاحظ و أنواعها الهامة و الصدي و الضوع و الخفاش و غراب الليل و البومة و هذه الأسماء كلها مشتركة أي تقع على كل طائر من طير الليل يخرج من بيته ليلاً." اھ.

یعنی جاحظ نے کہا: اور اس کے اقسام ہامہ، صدی، ضوع، خفاش، غراب اللیل، بوم نامی پرندے ہیں اور یہ تمام نام مشترک ہیں یعنی رات کو اپنے گھر سے نکل کر پرواز کرنے والے ہر پرندے پر بولتے ہیں۔[ت]

تو جن کتابوں میں ذکر اُکل ہے ان میں بوم سے اُلّو مراد نہیں بلکہ وہ پرند شب مقصود ہے جو پنجۂ شکاری نہیں رکھتا جیسے چمگادڑ وغیرہ یہ معنی امام عتابی کی تصریح سے ثابت ہے، پس حنفیہ کی طرف حلت چغد کی نسبت ایک دھوکا ہے کہ اشتراک لفظ بوم سے پیدا ہوا۔[1]

یہ ہے امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا فقہی کمال کہ جن کتبِ فقہ پر مخالف نے اپنے قول کی بنا رکھی آپ نے انہیں کتبِ فقہ سے اس کی عمارت کو منہدم کردیا۔

﴿۴﴾

قربانی تین قسم کے جانوروں کی جائز ہے۔ اونٹ، گائے اور غنم۔ غنم کی دو قسمیں ہیں، بکری اور بھیڑ۔ ان میں ہر قسم کی جتنی نوعیں ہیں وہ سب داخل ہیں، نر، مادہ، خصی اور غیر خصی۔ سب کا حکم یکساں ہے۔ بھینس، گائے میں اور

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الذبائح، ۸/ ۳۶۵ تا ۳۶۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

بھیڑ، دنبہ، بکری، بکرا غنم میں داخل ہیں۔ لیکن عمر میں فرق ہے۔ چناں چہ اونٹ پانچ سال، گاے دو سال اور بکری کا ایک سالہ ہونا لازم ہے۔ اس سے کم عمر کی قربانی جائز نہیں۔ عمر زیادہ ہو تو افضل۔ البتہ دنبہ یا بھیڑ کا چھ ماہہ بچہ جو دیکھنے میں سال بھر کا معلوم ہو اس کی قربانی جائز ہے۔

در مختار میں ہے:

"صح الجَذَع ذو ستة أشهر من الضأن إن كان بحيث لو خُلط بالثنايا لايمكن التمييز من بُعد." اهـ.

اب سوال یہ ہے کہ احادیث میں " جذعة من الضأن" کا لفظ آیا ہے تو اس میں ضأن سے مراد دنبہ ہے یا بھیڑ؟ یا دونوں مراد ہیں؟ لفظ "جذعة من الضأن" کی وجہ سے علامہ عبدالحی فرنگی محلّی کو اشتباہ ہوا، اور انھوں نے فرمایا کہ چھ ماہہ بھیڑ کی قربانی ناجائز ہے۔ بعینہ یہی سوال اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کی بارگاہ میں ہوا، آپ نے اس کے جواز کا قول کرتے ہوئے چھ ماہہ بھیڑ کے بچے کی قربانی کو جائز قرار دیا، پھر اسے کثیر جزئیات سے مزین کیا، اور ضأن سے مراد کیا ہے اسے مزید کتب لغات سے واضح کیا۔ نیز جس عبارت کے سبب علامہ عبدالحی علیہ الرحمۃ کو اشتباہ ہوا اس پر بھی تنبیہ فرمائی۔ اولاً اس کے جواز میں جو جزئیات ہیں انھیں ملاحظہ کریں، ثانیاً خطا و لغزش پر تنبیہات اور خلاصۂ جواب مع حوالہ حاضر ہے۔

"شش ماہہ بھیڑ کی قربانی بلاشبہہ جائز ہے جب کہ یک سالہ ہم جنسوں میں دور سے متمیز نہ ہو سکے، اور دنبہ اور بھیڑ ایک ہی نوع ہیں اور دونوں کا ایک ہی حکم ہے، اب مدار صرف اِدراک معنی ضأن پر رہا۔ اگر یہ لفظ اس بھیڑ کو بھی شامل تو قطعاً اس حکم میں داخل والّا لا، مگر بالیقین معلوم کہ ضأن وہی چیز ہے جسے فارسی میں میش، اردو میں بھیڑ، اور اسی کی ایک صنف کو دنبہ کہتے ہیں۔ عرب دونوں ضأن و معز کے سوا نہیں جانتے، نہ یہاں تیسری نوع ہے۔"

یہ حکم بیان کرنے کے بعد مجدد اعظم امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ ان عبارات کو حوالہ کے طور پر پیش کرتے ہیں، جن میں ضأن کے معنی بھیڑ کیے گئے۔ فرماتے ہیں:

قال تعالیٰ: «ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ ۚ مِنَ الضَّاْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ ؕ»[الإنعام: ١٤٣]

(ا)- مولانا عبدالقادر دہلوی مرحوم " موضح القرآن" میں اس آیت کا ترجمہ فرماتے ہیں:

"پیدا کیے آٹھ نر و مادہ بھیڑ میں سے دو ۲/ اور بکری میں سے دو ۲"

دیکھو! ضأن کا ترجمہ بھیڑ کیا۔

(۲)-اسی طرح مولانا رفیع الدین نے ترجمہ کیا۔

(۳)-یوں ہی نفائس میں اس کا عکس یعنی بھیڑ کو میش نر وضأن سے مترجم کیا۔

(۴)-"تحفۃ المومنین" میں کہا: بھیڑ بہندی غنم است۔ پھر لکھا: غنم ضأن است۔

سب جانتے ہیں کہ بھیڑ کا ترجمہ میش ہے۔ اور اہل لغت نے یہی ترجمہ ضأن کا کیا۔

(۵)-"منتخب رشیدی" میں ہے: ضأن میش، ضائن میش نر۔

(۶)-"صراح" میں ہے: ضائن میش نر خلاف ماعز، والجمع ضأن خلاف معز۔

(۷)-"تحفہ" و "مخزن" میں ہے: ضان بفارسی میش نامند۔

علماے تفسیر ولغت وفقہ وحدیث ضأن کی تعریف اون والی غنم فرماتے ہیں۔ اور معز کی تفسیر بالوں والی۔

(۸)-"مصباح المنیر" و "حیاۃ الحیوان" وغیرہ میں ہے:

"الضأن ذوات الصوف من الغنم". اهـ.

(۹)-"تفسیر کبیر" میں ہے:

"الضأن ذوات الصوف من الغنم والمعز ذوات الشعر من الغنم". اهـ.

(۱۰)-"معالم التنزیل" میں ہے:

"الضأن ذوات الصوف من الغنم والمعز ذوات الشعر ". اهـ.

اس طرح "ضأن" کی تعبیر بھیڑ سے کرنے پر تقریبًا ۱۸ر جزئیات پیش کیے۔ مذکورہ بالا کتب کے علاوہ کتب و اسفار جن میں ضأن کو بھیڑ شمار کیا گیا ہے۔ یہ ہیں:

(۱۱)-جامع الرموز (۱۲)-ردالمحتار (۱۳)-حیاۃ الحیوان الکبریٰ (۱۴)-قاموس (۱۵)-مختار رازی (۱۶)-مجمع بحار الانوار (۱۷)-اشعۃ اللمعات وغیرہ کتب کثیرہ عدیدہ سے جزئیات پیش فرمانے کے بعد اپنی ایک نفیس تحقیق پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"بفرض باطل اگر بھیڑ کو ضأن میں داخل نہ کریں اور اس کا اِبل و بقر، معز، اونٹ، گاے، بکری سے نہ ہونا بدیہی ہے، تو حاصل یہ رہے گا کہ وہ بہیمۃ الانعام کی چاروں قسم سے خارج ہے، اور بالاجماع قربانی صرف انھیں چاروں قسموں پر محدود۔ تو بھیڑ اگر ضأن نہیں تو واجب کہ سرے سے اس کی قربانی ہی باطل ہو، اگرچہ کتنی ہی عمر کی ہو

نہ یہ کہ قربانی جائز ہونے کے لیے تو وہ ضأن میں داخل اور شش ماہہ جائز نہ ہونے کو ضأن سے خارج، یہ جہل صریح و تعسف قبیح ہے۔ غرض حکم واضح ہے۔"

علامہ عبدالحی علیہ الرحمۃ کی لغزش پر تنبیہ: جب دلائل واضحہ، کاشفہ کے ذریعہ اس مسئلہ کو روشن و مبین کیا کہ ضأن سے مراد بھیڑ ہے، اور شش ماہہ بھیڑ کی قربانی جائز، تو اب خطا پر تنبیہ فرمائی، جو حضرت علامہ عبدالحی فرنگی محلی علیہ الرحمۃ سے واقع ہوئی۔

فرماتے ہیں:

" ہاں مجیب لکھنوی کو وجہ اشتباہ عبارت منح الغفار واقع ہوئی کہ-الضأن ماتکو ن له ألية. " ضأن وہ ہے جس کے چکتی ہوتی ہے۔" وہم گزرا کہ " اَلْیہ " خاص چوڑی چکلی چکتی کو کہتے ہیں جس میں بکثرت چربی ہو۔ لہٰذا ضأن بالتخصیص صنف دنبہ کا نام خیال کیا۔ حالاں کہ غنم میں "اَلْیہ" مطلقاً دُمِ گوسپند کو کہتے ہیں۔ کبر صغر طول و قِصَر وغیرہا کچھ شرط نہیں، نہایہ ابن اثیر و مجمع بحارالانوار میں ہے:

أَلْيَات جمع أَلْيَة و هي طر ف الشاة، الیہ کی جمع الیات ہے اور وہ بھیڑ کی دم ہوتی ہے۔ صراح میں ہے: اَلْیہ بالفتح: ذنب۔ برہان میں ہے: ذُنب بضم بمعنی دُم۔ بات یہ ہے کہ جانوروں بلکہ آدمیوں کے بھی بعض اعضا صورت و ہیئت بلکہ نفس وجود و عدم میں اختلاف ممالک سے مختلف ہوتے ہیں، اس سے نہ وہ دو نوعیں ہو جائیں گے، نہ ان کے احکام مختلف۔"(1)

اس کے بعد مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنا مشاہدہ بیان کرتے ہیں جس سے ظاہر و باہر ہو جاتا ہے کہ مختلف ممالک میں ایک ہی جنس کی اشیا پائی جاتی ہیں لیکن ان میں قدرے تفاوت ہوتا ہے، لکھتے ہیں:

" فقیر نے بعض بلاد کے اونٹ دیکھے چھوٹے چھوٹے نہایت خوش نما بدن پر بڑے بڑے بال مشابہ بہ یال، پشت پر دو کوہان بلند و مرتفع، بیچ میں نشست کی جگہ خالی کہ سوار کو آگے پیچھے دو تکیہ کا کام دیتے ہیں، چینیوں کی ناکیں کس قدر پست و پہن۔ تاتاریوں کی آنکھیں چھوٹی۔ امام کمال الدین دمیری و علامہ زکریا بن محمد بن محمود انصاری قزوینی نے ایک قسم کی بھیڑ ذکر کی جس کے چھ اَلْیہ ہوتے ہیں، ایک سینہ پر، دو شانوں پر، ایک پیچھے، دو رانوں پر۔ یہی اختلاف ممالک دُم گوسفند میں ہے۔ ان دیار میں پتلی لمبی ہوتی ہے، جس میں اسی کے لائق گوشت اور چربی، عرب میں میں اکثر چوڑی چھوٹی قدرے زیادہ گوشت اور چربی پر مشتمل، بعض خوب پہن و دراز بکثرت لحیم و شحیم یہ کابل

(1)-فتاوی رضو یہ، کتاب الأضحیة، ۸/۴۳۹ تا ۴۴۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

وغیرہ میں کثیر الوجود ہے، اور بعض کی چکتی تو اتنی بڑی ہوتی ہے کہ اسے چلنے سے معذور کر دیتی ہے، ایک ہلکی گاڑی بناکر اسے جوتتے اور دم گاڑی پر رکھ دیتے ہیں جسے وہ کھینچتی چلتی ہے، کیا ان اختلافات سے یہ انواع مختلفہ ہو جائیں گے، اور ان کے احکام جدا۔ ایسا کوئی عاقل خیال نہیں کر سکتا۔"(1)

یہ ہے امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی وسعت نظر کہ جس عبارت کی وجہ سے علامہ عبد الحی علیہ الرحمۃ پر اشتباہ ہوا، آپ نے اس عبارت کی تصحیح مختلف کتب سے فرما کر ان کے اشتباہ کو دور کیا۔ اور جو ان سے خطا واقع ہوئی اس پر تنبیہ فرمائی نیز مشاہدہ اور عقلی دلائل سے اسے مبرہن کیا۔

﴿۵﴾

آج سے تقریباً ڈیڑھ سو برس پہلے سے یہ مسئلہ موضوع بحث بنا ہوا ہے اہل ہنود کے مابین کہ قربانی گاؤ جائز ہے یا نہیں، اور مذہب اسلام کی مقدس کتاب قرآن حکیم میں اس کی اجازت موجود و مصرح ہے یا نہیں؟ اس پر ہنود بڑی شد و مد کے ساتھ کہتے ہیں کہ گاؤکشی ناجائز ہے، مذہب اسلام میں اس کی اجازت نہیں، کیوں کہ مسلمانوں کی آسمانی کتاب قرآن مجید میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے، صرف ہنود کا دل دکھانے کی غرض سے مسلمان گاؤکشی کرتے ہیں، اور اپنے مذہب میں قربانی گاؤ کے عدم جواز پر شاستر کو پیش کرتے ہیں، کہ شاستر میں کہیں نہیں لکھا کہ گاؤکشی کی جائے، اس طرح کے خیالات پر مشتمل سوال مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہٗ کی بارگاہ میں آیا، آپ نے ان کے باطل خیالات، فاسد اعتقادات، اور شنیع نظریات کی زبردست تردید فرمائی۔ اور اپنے مذہب کو قرآن وحدیث کے دلائل قاہرہ، براہین ساطعہ سے ثابت کر کے مخالفین کو ساکت و صامت کر دیا، اور پھر انھیں کی مذہبی کتاب سے ان کے جھوٹے دعووں کو غلط ثابت کیا، اور واضح فرمایا کہ گاؤکشی کی اجازت صرف مذہب اسلام ہی میں نہیں بلکہ ان کے مذہب میں بھی ہے، یہ صرف ان کی ہٹ دھرمی، مذہبی تعصب و تنگ نظری ہے جو فقط مسلمانوں کا دل دکھانے کے لیے اختیار کی گئی ہے، خلاصۂ جواب مع حوالہ حاضر ہے:

اثباتِ مذہب قرآن کی روشنی میں: ہنود کا مکر و فریب بھرا دعویٰ کہ مذہب اسلام میں قربانی کی اجازت نہیں اور نہ قرآن مقدس اس کا حکم دیتا ہے، اس دعویٰ کی حیثیت تار عنکبوت سے زیادہ نہیں، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے، قرآن کریم کی متعدد آیات بینات سے واضح فرمایا کہ قرآن حکیم میں اس کی اجازت مصرح ہے۔ فرماتے ہیں:

(1)-فتاوی رضو یہ، کتاب الأضحیة، ۸/ ٤٤١ تا ٤٤٢، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اللہ تعالیٰ قرآن کریم میں ارشاد فرماتا ہے:

(۱) «وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ لَكُمْ فِيْهَا خَيْرٌ ۖ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللّٰهِ عَلَيْهَا صَوَآفَّ ۚ فَاِذَا وَجَبَتْ جُنُوْبُهَا فَكُلُوْا مِنْهَا وَاَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ۚ كَذٰلِكَ سَخَّرْنٰهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُوْنَ ۝» [الحج: ٣٦]

اس آیت کریمہ کی تفسیر، تفسیر قادری میں جو ہنود کے معزز رئیس منشی نول کشور، سی، آئی، ای کی فرمائش کے مطابق تصنیف کی گئی اور من جانب مطبع تصنیف کرائی اور داخل رجسٹری کراکے اپنے مطبع میں چھ بار چھاپی، بیچی اس کی جلد دوم طبع ششم سطر اخیر ص:۷۹، وسطر اول، ص:۸۰، میں آیت کے ان لفظوں کا یوں ترجمہ لکھا، "وَالْبُدْنَ" اور اونٹ اور گائے جو قربانی کے لیے ہانکے لیے جاتے ہیں، جَعَلْنٰهَا لَكُمْ . کردیا ہم نے انھیں یعنی ان کے ذبح کو تمھارے واسطے من شعائر اللہ، دین الٰہی کی نشانیوں میں سے۔

اور فرماتا ہے:

(۲) «ثَمٰنِيَةَ اَزْوَاجٍ ۚ مِنَ الضَّاْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ ۗ» (إلی قولہ تعالیٰ)

«وَمِنَ الْاِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءٰٓالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ اَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَيَيْنِ ۗ» [الأنعام: ١٤٣، ١٤٤]

چوپائے آٹھ نر و مادہ، بھیڑ سے دو، اور بکری سے دو، اور اونٹ سے دو، اور گائے سے دو، تو کہہ کیا اللہ نے دونوں نر حرام کیے ہیں یا دونوں مادہ یا وہ جسے اپنے پیٹ میں رکھا، دونوں مادہ نے۔

ان آیتوں سے صاف معلوم ہوا کہ اونٹ گائے، بھیڑ بکری سب کی قربانی اللہ تعالیٰ نے بتائی، اسی لیے تفسیر مذکور فرمائشی منشی نول کشور کی جلد مسطور ص:۸۷، سطر:۱۱ و ۱۲، میں چوپایوں پر اللہ کا نام لینے کی تفسیر میں لکھا، بے زبان چوپایوں میں سے یعنی اونٹ، گائے، بکرا اس سے قربانی مراد ہے، کہ خدا کے نام پر ذبح کریں۔"

ان کے علاوہ سورۂ بقرہ، آیت:۶۶/ اور سورۂ انعام کی آیت :۸۹/ سے بھی استدلال فرمایا جن میں صراحتًا گائے کا ذبح کرنا مذکور ہے۔

احادیث سے استدلال: قرآن کی آیات بینات کے بعد احادیث رسول کریم علیہ التحیات والتسلیم سے بھی استدلال کیا، چناں چہ فرماتے ہیں:

" مذہب اسلام میں نبی ﷺ کے احکام کی چھ کتابیں سب سے زیادہ مشہور ہیں، جنھیں صحاح ستہ کہتے ہیں ان سب کتابوں میں یہ مضمون صراحتًا موجود ہے۔ بخاری کی حدیث میں ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: ضحی رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیه وسلم عن نسائه بالبقر . الحدیث.

صحیح بخاری، ومسلم، وسنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبداللہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ہے:" أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نشترك في الإبل والبقر كل سبعة منا في بدنة .الحديث.

ترمذی، نسائی، ابن ماجہ میں حضرت ابن عباس سے ہے:

"قال كنا مع النبي صلى الله تعالىٰ عليه وسلم فحضر الأضحى فذبحنا البقرة عن سبعة. الحديث."

ان احادیث کو نقل کرکے فرماتے ہیں: سبحان اللہ! جو کام ہمارے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے کیا اور اس کا ہمیں حکم دیا، اسے مذہب اسلام کے خلاف جاننا، اور اسلام میں اس کی اجازت و ہدایت نہ ماننا کیسی کھلی ہٹ دھرمی ہے۔

تعاقب: امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ مذہب اسلام میں اجازت قربانی کو ثابت کرنے کے بعد اب مخالفین پر تعاقب فرماتے ہیں، اور انھیں کی مذہبی کتاب "وید" جن پر ان کے مذہب کی بنیاد ہے، اس سے ثابت کرتے ہیں کہ قربانی گاؤ جائز ہے، ملاحظہ ہو:

" اخبار پانیر ص:۷ کالم ۴، مطبوعہ ۱۰/ اپریل ۱۸۹۴ء میں ایک مضمون چھپا ہے کہ " ہندوستان قدیم میں گاے کی قربانی،" اس میں وید سے نقل کیا ہے،" اے اگنی یہ پاک نذر صدق دل سے راگ کی صورت میں تیرے حضور پیش کرتے ہیں، اور تمنا ہے کہ یہ سانڈ اور گہنیاں تجھے پسند آویں" ۔اھ۔ [1]

اس کے علاوہ، "رگ وید ۱۶:۶-۴۷، اور رگ ۱۰: ۹۱-۱۴، اور سیتا رتھ پرکاش اور ترہنا، جلد ۲، باب:۸، منو کی سامرتھی، ۵: ۴۱، وغیرہا متعدد کتب مذہب ہنود سے ہندوؤں کا گاے ذبح کرنا بخوبی ثابت کیا۔

(1)-فتاویٰ رضویہ، ۸/ ۴۴۸ تا ۴۵۲، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

کثیر جزئیات کی فراہمی

﴿۱﴾

مجد داعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کبھی ایک مسئلہ کے تحت کثیر جزئیات کو یک جا کر دیتے ہیں جو فقہ کی مختلف کتابوں میں بکھرے ہوتے ہیں اور کبھی مزید جزئیات کا استخراج فرماتے ہیں اس کے بے شمار نظائر آپ کے فتاویٰ میں موجود ہیں انھیں میں سے چند اقتباسات ناظرین کی خدمت میں پیش کرتے ہیں، جن سے آپ کے فقہی تبحر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

(۱)- اللہ عَزَّوَجَلَّ ارشاد فرماتا ہے: «یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْٓا اِنْ جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَاٍ فَتَبَیَّنُوْٓا اَنْ تُصِیْبُوْا قَوْمًۢا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوْا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نٰدِمِیْنَ۝» [الحجرات: ٦]

اے ایمان والو! اگر تمھارے پاس کوئی فاسق خبر لائے تو اسے خوب جانچ لو کہیں ایسا نہ ہو کہ ناواقفی میں کسی کو تکلیف پہنچا دو اور پھر تمھیں اپنے کیے پر شرمندگی ہو۔ [ت]

اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ کوئی مخبر خبر لائے تو اس کی جانچ پڑتال ضروری ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ جانچ کی اس کسوٹی کو ہر مخبر کی خبر کا مدار ٹھہرایا جائے یا خبر مسلم و کافر میں تفریق کی جائے؟ اس سلسلہ میں مسئلہ شرعی یہ ہے کہ خبر کافر معاملات میں معتبر اور باب دیانات میں غیر معتبر، اور معاملات میں وہیں معتبر ہے جہاں اس کے صدق کا یقین ہو ورنہ اس کی خبر پر عمل نہیں کرنا چاہیے، تمام کتب حنفی سے یہی مستفاد ہے۔ کچھ اسی طرح کا سوال امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی بارگاہ میں پیش کیا گیا آپ نے اس کا تشفی بخش جواب دیتے ہوئے متعدّد کتب فقہ سے کثیر جزئیات فراہم کیے، ان کا خلاصہ مع حوالہ حاضر ہے۔

مسئلہ: جس شہر میں ہندو گوشت فروخت کرتے ہوں اور انتظام ذبح یہ ہے کہ گورنمنٹی مذبح بنا ہوا ہے، جس کے بارے میں یہ معلوم ہے کہ مسلمان ذابح وہاں جاتا ہے۔ اس گوشت فروش ہندو کا گوشت خریدنا جائز ہے یا نہیں؟ اگرچہ عادت مستمرہ یہی ہے کہ مسلم ذبح کرتا ہے، مذبح گورنمنٹی ہے لیکن یہ احتمال بھی ہے کہ گورنمنٹی مذبح

کے علاوہ اپنے گھروں میں ذبح کرتے ہوں اور اسی گوشت میں ملا دیتے ہوں، نیز وہ گوشت وقت ذبح سے وقت فروخت تک نظر مسلم سے غائب ہے مزید برآں اس بارے میں بجز قولِ کافر کے اور کوئی سند نہیں ہے۔ پس ایسی حالت میں ہندو سے خرید کیا ہوا گوشت کھانا جائز و حلال ہے یا نہیں، اس کا جواب دیتے ہوئے مجدد اعظم رضی اللہ عنہ فتاویٰ رضویہ میں رقم طراز ہیں:

اس سے گوشت کا خریدنا، کھانا اور کھلانا ناجائز ہے کہ حیوان جب تک زندہ تھا حرام تھا، ذبح شرعی سے حلال ہو گا، اس کا حصول ثابت نہیں ہوا اور کافر کا یہ قول کہ یہ مسلم کا ذبیحہ ہے، یہ خبر مقصوداً امر دیانت وحلت و حرمت میں ہے، اور ان امور میں کافر غیر کتابی کا قول محض باطل و نامعتبر۔

اپنے اس قول کو اعلیٰ حضرت نور اللہ مرقدہٗ نے کثیر جزئیات سے مبرہن کیا جو حسب ذیل ہیں:

(۱)-در مختار (۲)-ہدایہ (۳)-تبیین الحقائق (۴)-ہندیہ و غیرہ عامۂ کتب میں ہے:

" خبر الکافر مقبول بالإجماع في المعاملات لا في الدیانات". اھ.

(۵)-اشباہ میں اسی قاعدہ کے تحت ہے: " الشاة في حال حیاتها محرمة فالمشتري متمسك بأصل التحریم إلیٰ أن یتحقق زواله". اھ.

(۶)-فتح القدیر میں ہے: " لا تحل حتی یعلم أنها ذکاة مسلم لأنها أصلها حرام و شککنا في الذکاة المبیحة". اھ.

(۷)-تاتارخانیہ میں جامع الجوامع امام ابو یوسف سے ہے: " من اشتری لحما فعلم أنه مجوسي وأراد الرد فقال ذبحه مسلم یکره أکله". اھ.

(۸)-ردالمحتار میں اسے نقل کرکے فرمایا:

" ومفاده أن مجرد کون البائع مجوسیا یثبت الحرمة فإنه بعد إخباره بالحل بقوله ذبحه مسلم کره أکله فکیف بدونه تأمل". اھ.

برخلاف اس صورت کے کہ مسلمان اپنے کسی نوکر یا مزدور مشرک کو گوشت لانے کے لیے بھیجے اور وہ لانے کے بعد کہے کہ میں مسلمان سے خرید کر لایا ہوں، اس کا کھانا جائز جب کہ قلب میں اس کا صدق جمتا ہو کہ اب یہ اصالۃً دربارۂ معاملات ہے اور معاملات میں کافر کا قول معتبر اگرچہ ضمناً حکم دیانت یہاں پر متحقق ہو رہا ہے۔

(۹)-تبیین الحقائق (۱۰)-پھر ہندیہ میں ہے:

" لايقبل قول الكافر في الديانات إلا إذا كان قبول قول الكافر في المعاملات يتضمن قبوله في الديانات، فحينئذ تدخل الديانات في ضمن المعاملات فيقبل قوله فيها ضرورة".اهـ.

(۱۱)-ردالمحتار میں ہے:

" الجواب أن قوله شريته من المعاملات، وثبوت الحل والحرمة فيه ضمنى، فلما قبل قوله في الشراء ثبت مافي ضمنه بخلاف مايأتي وكم من شيء يثبت ضمنا لاقصداً".اهـ.

ولہذا اگر نوکر نے کہا کہ بائع مشرک تھا گوشت حرام ہوگا معلوم ہوا کہ بیچنے والے کا مشرک ہونا ہی حرمت گوشت کے لیے کافی ہے۔

(۱۲)-تنویرالابصارو (۱۳)-درمختار میں ہے:

"قال اشتريت اللحم من كتابي فيحل ، أوقال اشتريته من مجوسي فيحرم".اهـ.

ہاں جب تک وہ گوشت ذابح مسلم خواہ اور کسی مسلمان کی نگاہ سے غائب نہ ہو تو اس گوشت کا کھانا کھلانا جائز ہے کہ اب یہ خبر مسلم ہے نہ کہ کافر یہاں مخبر اگر ثقہ نہ ہو تو قلب پر اس کا صدق جمنا شرط ہوگا۔ ملخّصاً۔

(۱۴)-تنویر میں ہے:

"شرط العدالة في الديانات و يتحرى في الفاسق والمستور".[1]اهـ.

مذکورہ بالا جواب کے ساتھ کثیر جزئیات کی فراہمی سے اعلیٰ حضرت نور اللہ مرقدہٗ کی وسعتِ نظر اور قوتِ حفظ بالکل عیاں ہے۔

﴿۲﴾

شرع مطہر میں ہے کہ اگر کسی نے کسی کا حلال جانور چوری یا غصب کرکے ذبح کردیا، تو اس کا ذبیحہ حلال ہے، لیکن اس کا کھانا خود غاصب کے لیے جائز نہیں، یوں ہی دوسرے کو کھلانا جائز نہیں، کہ یہ ملک غیر میں تصرف کرنا ہے اور بے اذن مالک ملک غیر میں تصرف حرام ہے۔

(1)-فتاوى رضويه، كتاب الذبائح، ۸/ ۳۵۰، ۳۵۱.

اسی نوع کا سوال سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے یہاں پیش ہوا آپ نے نہایت شافی وصافی جواب دیتے ہوئے کثیر جزئیات سے آراستہ کیا جس کا خلاصہ مع جزئیات پیش خدمت ہے:

مسئلہ اگر کوئی شخص کسی کی بکری چوری سے ذبح کردے تو وہ جانور اس کے ذبح کرنے سے حلال ہوگا یا نہیں؟ اس کا کھانا جائز ہے یا نہیں؟ اور ذابح کے لیے کیا حکم ہے؟

اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ تحریر فرماتے ہیں:

یہ شخص ملک غیر میں بے اس کی اجازت تصرف کرنے سے گنہ گار ہوا، مگر یہ ذبح کرنے والا اگر اہل ذبح سے ہے اور قصداً، اس نے تکبیر ترک نہ کی تو جانور کا ذبیحہ صحیح ہوگیا۔ ہاں بے اس کی اجازت کے ذابح نہ خود کھا سکتا ہے اور نہ دوسروں کو کھلا سکتا ہے، اسے حرام ہے جب تک اس کا تاوان ادا نہ کرے، یہ حرمت تعلق حق غیر کی وجہ سے ہے نہ اس وجہ سے کہ ذبح صحیح نہ ہوا۔ اتنا بیان کرنے کے بعد آپ نے اسے بہت سے جزئیات سے مزیّن کیا جو درج ذیل ہیں:

(۱-۲)-در مختار میں اشباہ سے ہے:

”لو شراها بنية الأضحية فذبحها غيره بلا إذنه فإن أخذها مذبوحة ولم يضمّنه أجزأته ، وإن ضمنه لاتجزئه وهذا إذا ذبحها عن نفسه و أما إذا ذبحها عن مالكها فلا ضمان عليه“.اهـ.

(۳-۴)-عالم گیری میں محیط سرخسی سے ہے:

”رجل ذبح أضحية غيره عن نفسه بغير أمره، فإن ضمنه المالك قيمتها يجوز عن الذابح دون المالك، لأنه ظهر أن الإراقة حصلت على ملكه وإن أخذها مذبوحة تجزئ عن المالك لأنه قد نواها فليس يضره ذبح غيره لها“.اهـ.

(۵)-تنویر میں ہے: ”إن غصب وغيّر فزال اسمه و أعظم منافعه ضمنه وملكه بلاحل انتفاع قبل أداء ضمانه كذبح شاة وطبخها أو شيها“.اهـ.

(۶)-اسی میں ہے: ”ذبح شاة غيره طرحها المالك عليه، وأخذ قيمتها أو أخذها وضمنه نقصانها“.اهـ.

(۷)-ردالمحتار میں ہے: ”لأنه إتلاف من وجه لفوات بعض المنافع كالحمل والدر والنسل وبقاء بعضها وهو اللحم“.اهـ.

(۸)-درر (۹)-اسی طرح ہدایہ وغیرہا میں ہے۔

یہاں تک تو جزئیات نقل فرمائے، لیکن اب ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہ حنفی کی مشہور کتاب ''در مختار'' میں ہے کہ اگر کسی نے بکری چوری کر کے ذبح کر لی اور اس پر ''بسم اللہ'' پڑھی تو مالک ناراض ہوا، کیا وہ کھائی جائے گی؟

(جواب) اصح یہ ہے کہ نہ کھائی جائے کیوں کہ ذابح نہ اس جانور کا مالک تھا نہ اس کو مالک سے اذن شرعی حاصل تھا تو وہ جانور اس کے لیے قطعاً حرام تھا، اس حرام قطعی پر ''بسم اللہ'' پڑھنے کی وجہ سے ذابح پر کفر لازم آیا تو اس کا ذبیحہ حلال نہیں۔

''**في الدر المختار:** سرق شاة فذبحها بتسمية فوجدصاحبها هل تؤكل، الأصح لا، لكفره بتسميته على الحرام القطعي بلا تمليك و لا إذن شرعي''.اهـ.

اس پر اعلیٰ حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں:

در مختار کے باب الصید کے آخر میں جو واقع ہے وہ غیر معتمد اور غیر معتبر ہے اور یہ اس لیے غیر معتبر ہے کہ در مختار اور دیگر عامۂ کتبِ مذہب کے بیان کے خلاف ہے۔

(۱۰)-اسی لیے ردالمحتار میں فرمایا:

''المعتمد خلافه بدليل قولهم لصحة التضحية بشاة الغصب واختلافهم في صحتها بشاة الوديعة ولذا قال السائحاني أقول هذا ينافي ما تقدم في الغصب وفي الأضحية فلا يعول عليه''.[1] اهـ.

یہ امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہُ العَزِیز کی باریک بینی اور دقت نظری کہ ایک مسئلہ کے کثیر جزئیات پیش فرما کر حکم کو اس طرح آشکارا کیا کہ نہ کوئی ابہام رہا اور نہ اعتراض، اور پیدا ہونے والے اشکال کا جواب بھی عنایت کیا۔

﴿۳﴾

جو شخص دو سو درہم یا بیس دینار کا مالک ہو یا حاجت اصلیہ کے سوا کسی ایسی چیز کا مالک ہو جس کی قیمت دو سو درہم ہو وہ غنی ہے، اس پر قربانی واجب ہے، حاجت سے مراد رہنے کا مکان اور خانہ داری کے سامان، سواری کا جانور، خادم اور پہننے کے کپڑے ان کے سوا جو چیزیں ہیں وہ زائد از حاجت ہیں۔

(1)-فتاوی رضویه، كتاب الذبائح، ۸/ ۳۵۳، ۳۵٤، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

فتاویٰ عالم گیری میں ہے:

"من له مائتا درهم أوعشرون ديناراً أوشيء يبلغ ذلك سوى مسكنه ومتاع مسكنه ومركوبه وخادمه في حاجته التي لايستغني عنها فأما ماعدا ذلك من سائمة أورقيق أوخيل أومتاع لتجارة أوغيرها فإنه يعتدبه من يساره". اهـ.

اسی قسم کا سوال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے سامنے آیا آپ نے اس کا جواب دیتے ہوئے متعدّد کتب فقہ کے کثیر جزئیات سے مزین کیا، خلاصہ پیش ہے:

مسئلہ زید کے پاس مکان سکونت کے علاوہ دو ایک اور ہوں تو اس پر قربانی واجب ہے یا نہیں؟

اس کا جواب دیتے ہوئے رقم طراز ہیں:

واجب ہے جب کہ وہ مکان تنہا یا اس کے اور مال سے کہ حاجت اصلیہ سے زائد ہو مل کر نصاب کو پہنچ جائے اگرچہ وہ مکان کرایہ پر چلاتا ہو یا خالی پڑے ہوں یا سادی زمین ہو بلکہ مکان سکونت اتنا بڑا ہے کہ اس کا ایک حصہ اس کے جاڑے گرمی کے لیے کافی ہو اور دوسرا حصہ حاجت سے زائد ہو تو اس پر قربانی واجب ہے۔

(۱-۲)-ہندیہ میں ظہیریہ سے ہے:

"إن كان له عقار ومستغلات ملك اختلف المشايخ.... إن كان يدخل له من ذلك قوت سنة فعليه الأضحية ومنهم من قال: قوت شهر، ومتى فضل من ذلك قدر مائتي درهم فصاعداً فعليه الأضحية". اهـ.

(۳)-اسی کے مثل ردالمحتار میں مذکور ہے۔

(۴)-خانیہ میں ہے:

"وما زاد على الدار الواحدة والدستجات الثلثة من الثياب يعتبر في الغناء". اهـ.

(۵)-اسی میں ہے:

"وإذا كان له دار لايسكنها و يؤاجرها أو لايؤاجرها يعتبر قيمتها في الغناء، وكذا إذا أسكنها وفضل عن سكناه شيء يعتبر فيه قيمة الفاضل في النصاب، و يتعلق بهذاالنصاب أحكام وجوب صدقة الفطر والأضحية وحرمة وضع الزكاة فيه ووجوب نفقة الأقارب". اهـ.

(۶)- خزانۃ المفتین اور ایسے ہی (۷)- بزازیہ میں ہے:

"وعند الثاني (أي الإمام أبي يوسف رحمه الله) هو موسر بالضياع". اهـ.

(۸)- ہندیہ میں (۹)- خلاصہ سے، اس میں (۱۰)- اجناس سے ہے:

"لو كان له دار فيها بيتان شتوي وصيفي وفرش شتوي وصيفي لم يكن بها غنيا فإن كان له ثلث بيوت وقيمة الثالث مائتا درهم فعليه الأضحية". اهـ.

(۱۱)- اسی کے مثل بزازیہ میں ہے انھوں نے اس سے قبل ذکر کیا:

"لو كان في دار إجارة فاشترى أرضاً بنصاب و بنى فيها منزلا ليسكنه لزمت". اهـ.

خلاصہ یہ ہے کہ اس پر قربانی واجب ہونے کے لیے روایات کثیرہ متفق ہیں یہی متون وشروح کے اطلاق کے موافق ہے جیسا کہ ہدایہ وغیرہ کا قول ہے:

"واجبة على الحر المسلم، إذا كان مالكا لمقدار النصاب فاضلا عن مسكنه وثيابه وأثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده".[1] اهـ.

﴿۴﴾

قربانی کی کھال کے بارے میں سوال ہوا کہ اس کو بہ نیت تصدق فروخت کرنا جائز ہے یا نہیں، تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے جواز کا قول کیا اور اسے تقریباً ۱۳ر جزئیات سے مزین کیا جس سے ان کی فقہی بصیرت اور وسعت نظر عیاں ہوتی ہے، خلاصہ جواب مع حوالہ پیش ہے۔

"قربانی کی کھال کو بہ نیت تصدق فروخت کرنا یا اس کی قیمت سے بوریا وغیرہ خرید کر مسجد میں رکھنا جائز ہے یا نہیں؟

جواب میں رقم طراز ہیں: جائز ہے کہ تصدق کے لیے بیچنا یا مسجد کے صرف میں لانا دونوں قربت ہیں، اور یہاں وہی مقصود۔

(۱)- عالم گیری میں ہے:

"لا يبيعه بالدراهم لينفق الدراهم على نفسه وعياله، ولو باعها بالدراهم ليتصدق بها جاز، لأنه قربة كالتصدق. كذا في التبيين".[2] اهـ.

(1)-فتاوی رضویہ، ۸/۳۸۹، ۳۹۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-الفتاوى الهندية، كتاب الأضحية، ۵/۳۰۱.

وجہ اور علت بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

”کہ قربانی میں قربت مقصودہ صرف اراقۃ الدم لوجہ اللہ سے حاصل ہوجاتی ہے، ولہذا ان کے لحم وغیرہ کا تصدق واجب نہ ہوا، اور خود کھانے کی بھی اجازت عطا فرمائی۔

(۲)-قال اللہ تعالیٰ: «فَكُلُوْا مِنْهَا وَ اَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ »[الحج: ٣٦]

اللہ عَزَّوَجَلَّ نے فرمایا قربانی سے کھاؤ اور محتاجوں کو کھلاؤ۔

(۳)-وقال رسول اللہ ﷺ: «كلوا وأطعموا وادخروا.»

اسی طرح مذہب صحیح میں جلد ولحم کی تبدیلی بھی ایسی اشیا سے جائز ٹھہری جو اپنی بقاے عین کے ساتھ استعمال میں آئیں، جیسے برتن کپڑے وغیرہ۔

ہدایہ وغیرہ کتب کثیرہ میں ہے:

(۴)-”ولابأس بأن يشتري به ماينتفع به في البيت بعينه مع بقائه استحسانا..... واللحم بمنزلة الجلد في الصحيح“.اھ.

یوں ہی اغنیا کو گوشت یا کھال یا اس کی کوئی چیز بنا کر اسی قسم کی اشیا ان کے عوض خرید کر ہدیہ دینا بھی جائز ہوا۔

(۵)-”في الهداية لجواز إطعام الغني بقوله متى جاز أكله وهو غني جاز أن يؤكل غنيا“.اھ.

ولہذا فقیر کو دینے میں تملیک شرط نہیں بلکہ اباحت بھی روا، شرح نقایہ علامہ برجندی میں ہے:

(۶)-”و يؤكل أي يطعم من شاء منها على طريق الإباحة سواء كان فقيراً أو غنياً، و يهب من يشاء على سبيل التمليك فقيراً أو غنياً“.اھ.

(۷)-شرح لباب میں ہے:

”كل دم وجب شكراً، فلصاحبه أن يأكل منه ماشاء و يؤكل الأغنياء، ولو بالإباحة والفقراء تمليكا أو إباحة ولايجب التصدق به، لا بكله، ولا ببعضه“.[1]اھ.

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الأضحية، ٨/ ٤٧٢، ٤٧٣، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

ہاں یہ ناجائز ہے کہ قربانی کی کھال یا گوشت اپنے اہل و عیال یا اغنیا واحباب کے لیے ایسی اشیا کے عوض فروخت کیا جائے جو استعمال میں خرچ ہوجائے اور باقی نہ رہے، کہ اس میں تمول کا تحقق ہوتا ہے۔ بخلاف اس کے کہ اپنے اہل و عیال پر خرچ کرنے کے لیے نہیں بلکہ مصرف خیر میں صرف کرنے کے لیے فروخت کرے تو یہ جائز ہے، کہ یہاں پر تمول متحقق نہیں ہوتا۔ اب دونوں کے جزئیات فتاویٰ رضویہ کے حوالہ سے ملاحظہ کریں:

" فرماتے ہیں: اور یہ جانور جس سے قربت حاصل کی گئی اس قابل نہ رہا کہ اس کے کسی جز سے تمول کیا جائے۔

(۸)-ہدایہ میں ہے:

"لا يشتري به ما لا ينتفع به الا باستهلاكه كالخل والأبازير إعتباراً بالبيع بالدراهم، والمعنى فيه أنه تصرف على قصد التمول". اهـ.

(۹)-علامہ عینی بنایہ میں فرماتے ہیں:

"والمعنى في عدم اشتراء ما لا ينتفع به إلا بعد استهلاكه أنه تصرف على قصد التمول وهو قد خرج عن جهة التمول". اهـ.

(۱۰)-تبیین میں ہے:

"لو باعها بالدراهم ليتصدق بها جاز لأنه قربة كالتصدق". اهـ.

(۱۱)-مجمع الانہر شرح ملتقی الابحر میں ہے:

"المعنى أنه لا يتصرف على قصد التمول". اهـ.

اس سے یہ معلوم ہوا کہ علما جو ایک شق تصدق کی لکھتے ہیں اس کے یہ معنی نہیں کہ تصدق عین ضروری ہے، بلکہ مطلقاً ہر شئے کے عوض بیچ کر خیرات کرنی جائز ہے۔ خواہ روپے پیسے ہوں یا اشیاے خوردنی وغیرہ، نہ عین تصدق ضروری ہے، جس کے حقیقی معنی فقیر کو مالک کرنا، کما في الزكاة من فتح القدير:

(۱۲)-"حقيقة الصدقة تمليك الفقير". اهـ.

بلکہ مطلقاً ہر مصرف خیر میں صرف کرنا جائز ہے اگرچہ اس میں کسی کی تملیک نہ ہو جیسے کفن موتیٰ و نفقۂ مسجد وغیر ذلک۔ ولہذا اباحت روا ٹھہری، اور خود ظاہر ہے کہ جب بے صورت تمول اپنے اور اغنیا کے صرف میں لانا روا

ہوا، اور جانور کا قربت کے لیے ہونا اس کا مانع نہ ٹھہرا تو مصارف خیر جس میں اصلاً بوے تمول نہیں اور خود امور قربت ہیں، بدرجۂ اولیٰ جائز ہوں گے۔

اب حکم مسئلہ بحمد اللہ روشن ہوگیا، بہ نیت تصدق داموں سے بیچنا عبارت ہندیہ سے گزرا اور مسجد کی چٹائی وغیرہ میں صرف کرنا بھی قربت ہے۔ نہ اپنا تمول جو ممنوع ٹھہرا، پس دونوں صورتوں میں مسئلہ سائل کا حکم جواز ہے۔" (1)

﴿۵﴾

عاقل و بالغ آزاد شخص کو اپنے مال میں ہر طرح کے تصرف کا حق ہے، خواہ وہ اسے ہبہ کرے یا فروخت کرے، اپنوں کو یا غیروں کو، اس کے تصرف واختیار میں دوسرے کو جاے اعتراض نہیں، کیوں کہ کسی مالک کا اس کی ملک میں تصرف ممنوع النفاذ دو ہی طرح ہوتا ہے، یا تو اس کی عقل میں فتور اور اہلیت میں قصور ہو جیسے صبی لا یعقل اور مجنون کہ ان کے تصرفات مطلقاً باطل ہیں، اور حضرات صاحبین رحمہا اللہ کے نزدیک سفیہ بھی انھیں کے ساتھ ملحق ہے، لہذا اس کے تصرفات بھی باطل یا اس میں اہلیت تو ہے لیکن حق غیر اس ملک سے وابستہ ہو، اور وہ حق بعینہٖ اس شَے سے متعلق ہو جس میں مالک تصرف کرنا چاہتا ہے ایسی صورت میں اس کے تصرف کا ممنوع النفاذ ہونا ظاہر ہے جیسے راہن کا اذنِ مرتہن کے بغیر شَے مرہون میں تصرف کرنا وغیرہ اور اگر حق بعینہٖ اس شَے سے متعلق نہ ہو جس میں تصرف کرنا چاہتا ہے تو منع نفاذ حَجرِ حاکم پر موقوف ہے، مثلاً زید مدیون ہے اور دین اس کی کل املاک کو مستغرق و محیط ہے تو اگر قبل حکم حجر اس شَے کو فروخت کردے یا ہبہ کردے تو اس کا تصرف نافذ و صحیح ہوگا۔

ہاں اگر دائنوں نے درخواست دی کہ ہم کو اندیشہ ہے کہ یہ جائداد تلف کردے گا تو حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اب بھی اسے تصرف سے منع نہ کیا جائے گا.... مگر بوجہ فساد فرمان حضرات صاحبین رحمہا اللہ تعالیٰ حاکم کو حجر کی اجازت دیتے ہیں۔ یعنی اس کے ممنوع التصرف ہونے کا حکم کردے، اس حکم سے پہلے وہ بالاجماع ممنوع التصرف نہ ہوگا۔

اور جب مذکورہ بالا صورتیں نہ ہوں بلکہ تن درست اور صحت مند انسان، اپنا مال فروخت یا ہبہ کرنا چاہے تو اسے اختیار ہے کہ اپنا کل مال ورثہ کو دے دے یا کسی دوسرے کو کوئی اس سے مزاحمت نہیں کرسکتا، نہ کوئی حاکم ایسا دعوی سن سکتا اور نہ اس کی ممانعت کا فرمان صادر کرسکتا ہے۔ اور اگر حکم ممانعت جاری کرے تو وہ باطل ہوگا نہ کسی مدعی کو دعوی کا حق اور نہ کسی حاکم کو حکم کی اجازت کہ وہ اپنی ملک میں قابض و متصرف ہے۔

---

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الأضحیة، ۸/۴۷۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اسی نوع کا سوال مجد دِ اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی بارگاہ میں پیش ہوا۔ آپ نے جتنے احتمالات نکل سکتے تھے انھیں بیان کر کے اس امر کی وضاحت فرمائی کہ ہر عاقل و بالغ صحیح انسان کو اپنی ملک میں تصرف کا حق ہے جس میں دیگر ورثہ کو اصلاً حقِ اعتراض نہیں اور اپنے اس قول کو کثیر فقہی جزئیات سے مزین کیا جو درج ذیل ہیں ملاحظہ ہو۔

(۱)-الاشباہ، ص:۲۶۳:

"قال في فتح القدير الملك قدرة يثبتها الشارع ابتداء على التصرف فخرج نحو الوكيل. اهـ. و ينبغي أن يقال إلّا لمانع كالمحجور عليه فإنه مالك و لا قدرة له على التصرف والمبيع المنقول مملوك للمشتري و لا قدرة له على بيعه قبل قبضه. وعرفه في الحاوي القدسي بأنه الاختصاص الحاجز وأنه حكم الاستيلاء".

(۲)-جوہرہ نیرہ جلد اول:

"ولايجوز تصرف المجنون المغلوب على عقله بحال والصبي والمجنون لايصح عقودهما ولا إقرارهما لأنه لا قول لهما أماالنفع المحض فيصح منهما مباشرته مثل قبول الهبة والصدقة".اهـ.

(۳)-در مختار میں ہے:

"وتصرف الصبي والمعتوه الذي يعقل البيع والشراء إن كان نافعاً محضاً كالإسلام صح بلا إذن وإن ضاراً كالطلاق لا وإن أذن.وماتردد توقف".(اختصار)[1]

(۴)-بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱۶۹:

"واختلف أبو يوسف ومحمد في السفيه قال أبو يوسف لايصير محجوراً إلّا بحجر القاضي وقال محمد ينحجر بنفس السفه".(بإختصار)

(۵)-ردالمحتار میں ہے:

"وظاهر كلامهم ترجيحه على قول محمد".

(۶)-انقرویہ، ج:۲، ص:۲۸۲:

"بخلاف ما إذا كان في يدالغاصب أو في يدالمرتهن أو فى يدالمستاجر حيث لاتجوز الهبة لعدم قبضه لأن كل واحد منهم قابض لنفسه وعامل لنفسه".اهـ.

(1)-فتاوی رضو يه، كتاب الهبة، ۸/۱۲۳، ۱۲۴ رضااکیڈمی، ممبئی ۳.

(۷)-ایضا، ص:۲۸۲:

”ومالوكانت بإعارة لعدم اللزوم بزازيه في الجنس الثالث في هبة الصغير“.اهـ.

(۸)-ہندیہ میں ہے:

”ركب الرجل ديون تستغرق أمواله فطلب الغرماء من القاضي أن يحجر عليه حتى لايهب ماله ولايتصدق به فالقاضي يحجر عليه عندهما و يعمل حجره حتى لاتصح هبته ولاصدقته بعد ذلك، لكن يشترط علم المحجور عليه بعد الحجر حتى ان كل تصرف باشره قبل العلم به يكون صحيحاً“.اهـ.(بإختصار)

(۹)-ایضًا:

”وقال أبوحنيفة رضي الله تعالىٰ عنه لا أحجر على السفيه إذا كان حرًّا بالغاً عاقلاً والسفيه خفيف العقل الجاهل بالأمور الذي لاتمييز له العامل بخلاف موجب الشرع وإنما لم يحجر عليه عند أبي حنيفة لأنه مخاطب عاقل ولأن في سلب ولايته إهدار اٰدميته وإلحاقه بالبهائم وذلك أشد عليه من التبذير فلايحتمل الأعلى لدفع الأدنى“.اهـ.

(۱۰)-بدائع الصنائع، ج:۷، ص:۱۶۹:

”ولوحجر القاضي على السفيه و نحوه لم ينفذ حجره عند أبي حنيفة رحمه الله تعالىٰ حتى لو تصرف بعد الحجر ينفذ تصرفه عنده“.اهـ.

(۱۱)-ہدایہ میں ہے:

”ولاتجوز بما زاد على الثلث لأنه حق الورثة“.(بإختصار)

(۱۲)-نتائج الافکار، ج:۸، ص:۴۲۱، میں ہے:

”و أوضحه صاحب الكافي بأن قال ولأنه انعقد سبب زوال أملاكه عنه إلىٰ غيره لأن المرض سبب الموت وبالموت يزول ملكه لاستغنائه عنه ولوتحقق السبب لزال من كل وجه فإذا انعقدت ثبت ضرب حق“.اهـ.

(۱۳)-در مختار، ج:۴، ص:۶۱۵ میں ہے:

”و وقف بيع المريض لوارثه على إجازة الباقي“. اهـ.

(۱۴)-ردالمحتار میں ہے:

”أي ولو بمثل القيمة وهذا عندهٗ“. اهـ.

(۱۵)-عالم گیری، ج:۳، ص:۵۲، میں ہے:

ومن الموقوف إذا باع المريض في مرض الموت من وارثه عينا من أعيان ماله إن صح جاز بيعه وإن مات من ذلك المرض ولم تجز الورثة بطل البيع“. اهـ.

(۱۶)-عالمگیری، ج:۴، ص:۱۴۱:

”مريضة وهبت صداقها من زوجها فإن برئت من مرضها صح وإن ماتت من ذلك المرض فإن كانت مريضة غير مرض الموت فكذلك الجواب وإن كانت مريضة مرض الموت لايصح إلا بإجازة الورثة“. اهـ.

(۱۷)-بحرالرائق، ج:۷، ص:۳۱۴:

”وإن وهب ماله كله لواحد جاز قضاء وهو اٰثم كذا في المحيط“. اهـ.

(۱۸)-ابوالسعود، ج:۲، ص:۲۲۱:

”ولو وهب ماله كله لواحد جاز قضاء وهو اٰثم والمختار التسوية بين الذكر والأنثى في الهبة“. اهـ.

(۱۹)-وفی الخانیۃ:

”لا بأس بتفضيل بعض الأولاد على البعض في المحبة لأن المحبة عمل القلب وكذا في العطايا إن لم يقصد به الإضرار وإن قصده يسوي بينهم يعطي البنت كالإبن عندالثاني وعليه الفتوى ولو وهب في صحته كل المال للولد جاز و اثم إنتهت“. (ملخّصاً).

(۱۹)-خلاصۃالفتوی:

”ولو أعطى بعض ولده شيئاً دون البعض لزيادة رشده لابأس به وإن كانا سواءً لاينبغي ان يفضل، ولوكان ولده فاسقا فأراد أن يصرف بماله إلىٰ وجوه الخير و يحرمه عن

الميراث هذا خير من تركه لأن فيه إعانة على المعصية ولو كان ولده فاسقا لا يعطي له أكثر من قوته انتهت". اهـ.

(۲۰)-غنیہ، ص:۵۱۴، میں ہے:

"المبتدع فاسق من حيث الاعتقاد وهو أشد من الفسق من حيث العمل"اهـ.

(۲۱)-تنویر الابصار، ج:۴، ص:۲۴۵، میں ہے:

"القضاء هو فصل الخصومات وقطع المنازعات". اهـ.

(۲۲)-در مختار، ج:۴، ص:۵۰۲، ۵۰۳:

"تحت قول الماتن: « إذا رفع إليه حكم قاض نفذه » أي بعد دعوى صحيحة من خصم على خصم حاضر وإلّا كان إفتاء". اهـ.

(۲۳)-ردالمحتار میں ہے:

"قال في البحر أول كتاب القضاء: فإن فقد هذا الشرط لم يكن حكما وإنما هو إفتاء صرح به الإمام السرخسي". اهـ.

(۲۴)-در مختار، ص:۴۷۳، ۴۷۴، میں ہے:

"في ايمان البزازية: المفتي يفتي بالديانة والقاضي يقضي بالظاهر".[1] اهـ.

یہ تمام جزئیات اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے اس پورے فتوی سے متعلق ہیں جو آپ نے دیا تھا ہم نے بنظر اختصار فتوی کو نقل نہیں کیا بلکہ خلاصہ فتوی پیش کیا ہے، تحقیق کے لیے رجوع کریں، فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۱۲۳ تا ۱۲۶۔

(1)-فتاوی رضویه، کتاب الهبة، ۸/ ۱۲۵، ۱۲۶، رضااکیڈمی، ممبئی ۳.

حوالوں کی کثرت

﴿۱﴾

ایسی چیز جو قابل تقسیم ہو اگر بغیر تقسیم کے ہبہ کر دی جائے تو یہ ہبہ ناروا و غیر درست ہے، شَے موہوب ملک واہب میں بدستور باقی رہتی ہے۔ چاہے اسے بیع کرے یا اجارہ و اعارہ وغیرہ— موہوب لہ کو حق اعتراض نہیں، یہی حق و معتمد و صحیح ہے اور اسی پر اعتماد لازم و ضروری ہے، اس نوع کا مسئلہ اعلیٰ حضرت قُدِّسَ سِرُّہٗ کی خدمت میں پیش کیا گیا آپ نے اس کا جواب دینے کے بعد کثیر کتب فقہ کے حوالوں سے مزین کیا جو درج ذیل ہیں:

(۱)- تنویر الابصار میں ہے:

"الهبة تتم بالقبض في محوز مقسوم ومشاع لا يقسم لا فيما يقسم ولو لشريكه فإن قسمه وسلمه صح ولو سلمه شائعاً لا يملكه فلا ينفذ تصرفه فيه". اهـ.

(۲)- فتاویٰ خیریہ میں ہے:

(۳-۴)- "قال في مشتمل الأحكام نقلاً عن تتمة الفتاوى إن هبة المشاع باطلة وهو الصحيح". اهـ.

(۵-۶)- ردالمحتار میں ہے:

"ولو سلمه شائعا قال في الفتاوى الخيرية: لا تفيد الملك في ظاهر الرواية. قال الزيلعي: ولو سلمه شائعاً لا يملكه حتى لا ينفذ تصرفه فيه فيكون مضموناً عليه وينفذ فيه تصرف الواهب". اهـ.

(۷-۹)- "ذكره الطحاوي وقاضي خان وروي عن ابن رستم مثله".

(۱۰-۱۴)- "وافتى به في الحامدية والتاجية وبه جزم في الجوهرة والبحر ونقل عن المبتغى انه لو باعه الموهوب له يصح".

(۱۵-۱۶)- "وفي نور العين عن الوجيز":

"الهبة الفاسدة مضمونة بالقبض ولايثبت الملك فيها إلا عند أداء العوض. نص عليه محمد".اهـ.

(۱۷-۱۹)-"في المبسوط-وهو قول أبي يوسف، وذكر قبله: هبة المشاع فيما يقسم لاتفيد الملك عند أبي حنيفة".

(۲۰-۲۱)-"وفي القهستاني هو المختار كمافي المضمرات وهو الصحيح".

اتنے حوالہ جات نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

"میرے علم کے مطابق یہ ظاہر الروایہ ہے اور اس پر امام محمد کی نص ہے اسی کو انھوں نے امام اعظم سے روایت کیا تو واضح ہوا کہ اسی پر عمل ہے۔"(1)

﴿۲﴾

شرط فاسد سے فساد عقد میں اجارہ اور بیع دونوں کا حکم ایک ہے یا نہیں، اور شرط فاسد سے اجارہ فاسد ہوتا ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ سے سوال ہوا تو آپ نے دونوں کے ایک ہونے پر نصوص فقہ کی ۱۶/ کتابوں سے حوالے مزید ۱۲/ کتابوں کی عبارتیں پیش کیں جو درج ذیل ہیں۔

فرماتے ہیں:

یہاں اجارہ و بیع کا ایک ہی حکم ہے بلکہ اجارہ معنیً بیع کی ایک قسم ہے ارشادات علما بر سبیل اختصار سنیے:

(۱)-مغنی المستفتی (۲)-پھر "عقود الدریہ" میں ہے:

"البيع والإجارة أخوان لأن الإجارة بيع المنافع".اهـ.

(۳)-ردالمحتار میں ہے: "الإجارة نوع من البيع إذ هي بيع المنافع".اهـ.

(۴-۵)-مختصر امام ابوالحسن قدوری وہدایہ میں ہے:

"الإجارة تفسدها الشروط كما تفسد البيع لأنها بمنزلته".اهـ.

(۶-۹)-کافی امام نسفی و کفایہ شرح ہدایہ و برجندی شرح نقایہ و طحطاوی علی الدر المختار میں ہے:

"الإجارة كالبيع فتفسد بالشرط".اهـ.

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الهبة، ۸/۴۸،۴۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(۱۰-۱۲)-کنز اور اس کی شرح تبیین الحقائق پھر "تکملۃ البحر للعلامۃ الطوری" میں ہے:

"يفسد الإجارة الشرط لأنها بمنزلة البيع". اهـ.

(۱۳)-فتاویٰ خیریہ میں ہے:

"الإجارة كالبيع يفسدها الشرط الفاسد فيجب عليهم فسخها". اهـ.

(۱۴-۱۵)-اختیار شرح مختار پھر "خزانۃ المفتین" میں ہے:

"الإجارة تفسد بالشروط كما يفسد البيع وكل جهالة تفسد البيع تفسد الإجارة". اهـ.

(۱۶)-فتاویٰ سراجیہ میں ہے:

"الإجارة تفسدها الشروط الفاسدة فكل جهالة تؤثر في البيع تؤثر في الإجارة". اهـ.

(۱۷-۲۰)-وقایہ امام برہان الشریعۃ وشرح امام صدر الشریعۃ واصلاح متن وایضاح شرح علامہ ابن کمال باشا میں بے تفاوت حرفے ہے:

"(الشرط يفسدها) المراد: شرط يفسد البيع". اهـ.

(۲۱-۲۲)-غرر الاحکام ودرر الحکام مولیٰ خسرو میں ہے: "تفسد بالشرط المفسد للبيع". اهـ.

(۲۳)-نقایہ امام صدر الشریعہ میں ہے: "يفسدها شروط تفسد البيع". اهـ.

(۲۴-۲۵)-بحر الرائق پھر فتح المعین للسید الازہری میں ہے: "ما أفسد البيع يفسدها". اهـ.

(۲۶-۲۷)-تنویر الابصار ودر مختار میں ہے: "كل ما أفسد البيع مما مر يفسدها". اهـ.

(۲۸)-غایۃ البیان شرح ہدایہ للعلامۃ الاتقانی میں ہے:

"الإجارة كالبيع فكل ما أفسد البيع أفسدها". اهـ.

یہ سر دست بُعد منازل قمر اٹھائیس کتب معتمدہ کی روشن عبارات ہیں، ان عبارتوں سے واضح ہوا کہ شروط مفسدۂ اجارہ کے باب میں روایات متعلقۂ بیع کو ذکر کرنا عین حق وصواب ہے، یہ ہمارا قیاس نہیں بلکہ فقہاے کرام ہی یہاں ان کے بیان کو اسی بیان کتاب البیوع پر محمول فرماتے ہے، وہاں سے ان کے احکام دیکھنے کی ہمیں راہ بتاتے ہیں۔ اھ۔[1]

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الإجارة، ۸/ ۱۵۰ تا ۱۵۲، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

﴿۳﴾

پیشہ ور اجیر جو متدین اور معتبر ہو اس سے کبھی تقصیر واقع نہ ہوئی ہو، اور برسوں بعد کسی کمی کا صدور ہو جائے تو اس پر تاوان جائز ہے یا نہیں اس بارے میں حکم شرع یہ ہے کہ اجیر کے قبضہ سے کوئی شَے گم ہو جائے تو اس پر ضمان نہیں اگر چہ ضمان کی شرط رکھی جائے، اسی طرح کا سوال اعلیٰ حضرت سے ہوا تو آپ نے عدم جواز کا حکم صادر کرتے ہوئے تقریباً ۲۵؍ کتب فقہ کے حوالے اور پندرہ اماموں کے فتاوے رقم فرماکر، یہ تصریح کی کہ اجیر مشترک امین ہے اس کے قبضہ سے کوئی شَے گم ہوگئی تو تاوان نہیں جب کہ بے اس کے فعل ضائع ہو، وہ کتب فقہ جن کے حوالہ جات رقم فرمائے درج ذیل ہیں:

۱-وقایہ ۲-اصلاح ۳-تنویر الابصار ۴-نقایہ ۵-ملتقی ۶-کنز الدقائق ۷-غرر ۸-منح الغفار ۹-خانیہ ۱۰-خلاصۃ الفتاویٰ ۱۱-تاتارخانیہ ۱۲-انقرویہ ۱۳-فتاویٰ بزازیہ ۱۴-العون ۱۵-جامع الفصولین ۱۶-فتاویٰ ہندیہ ۱۷-مختصر القدوری ۱۸-مجمع الانہر ۱۹-ہدایہ ۲۰-مضمرات ۲۱-ذخیرہ ۲۲-ابانہ ۲۳-محیط ۲۴-تتمہ ۲۵-درر غرر وغیرہ۔

جمہور ائمہ کی تصانیف معتمدہ وکتب معتبرہ میں یہی مذکور ہے کہ اجیر مشترک امین ہے لہٰذا اس پر تاوان نہیں اور عامہ معتبرات میں اسی پر فتوی دیا اور اصحاب متون نے اسی پر جزم کیا تو یہی مذہب ٹھہرا۔[1]

﴿۴﴾

بچہ کی پیدائش کے شکریہ میں جو جانور ذبح کیا جاتا ہے اسے عقیقہ کہتے ہیں۔ لڑکے کے عقیقہ میں دو بکرے اور لڑکی کے عقیقہ میں ایک بکری ذبح کی جائے۔ اگر اس کے برعکس کیا مثلاً لڑکے کے عقیقہ میں ایک بکری یا لڑکی کے عقیقہ میں دو بکرے ذبح کیا جائے تو بھی حرج نہیں۔ اسی طرح گاے، بھینس اور اونٹ میں لڑکے کے دو حصے اور لڑکی کا ایک حصہ رکھا جائے۔ لیکن سری اور پایے کسے دیے جائیں اس میں اختلاف ہے۔ بعض اس بات کے قائل ہیں کہ سری پایے حجام کو دیے جائیں اور ایک ران دائی کو۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر دائی کافرہ ہو تو اسے ران دی جائے یا نہیں، یوں ہی حجام کو سری پایے دینا واجب ہے یا مباح، نیز عوام میں یہ جو مشہور ہے کہ عقیقہ کا گوشت والدین اور دادا دادی وغیرہ کو نہیں کھانا چاہیے۔ ان سب کا اجمالی جواب یہ ہے کہ دائی کا حق ران میں ہے، لیکن جنائی کا کام کسی کافرہ دائی سے نہ لیا جائے۔ کہ جس طرح غیر محرم سے عورت پر پردہ لازم اور ضروری ہے، اسی طرح کافرہ دائی سے بھی اپنے آپ کو چھپانا اور بچانا ضروری ہے، یوں ہی حجام کا کوئی واجبی حق نہیں البتہ دینے کی ممانعت بھی نہیں، اور عوام کی بات غلط و بے اصل ہے، عقیقہ کا حکم وہی ہے جو قربانی کے گوشت کا ہے۔ اور جس طرح قربانی کا گوشت والدین کو

(1)-فتاویٰ رضویہ، ج:۸، ص:۱۲۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

کھانا جائز ہے اسی طرح عقیقہ کا گوشت کھانا بھی جائز ہے۔ اسی طرح کا سوال مجدد اعظم سیدنا امام احمد رضا کی بارگاہ میں ہوا آپ نے اس کا جواب دینے کے بعد کثیر کتب فقہ سے حوالے پیش فرمائے۔

خلاصۂ جواب مع حوالہ حاضر ہے:

" فرماتے ہیں: سر، نائی کو دینے کا نہ کہیں حکم نہ ممانعت، ایک رواجی بات ہے۔ جنائی کو ران دینے کا حکم، البتہ حدیث ہے۔ مگر کافرہ سے یہ کام لینا حرام ہے۔ کافرہ سے مسلمان عورت کو ایسے پردہ کا حکم ہے جیسے مرد سے۔

(۱-۳)- مجتبیٰ شرح قدوری و تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"الذمية كالرجل الأجنبي في الأصح فلا تنظر الىٰ بدن المسلمة". اهـ.

(۴)- غایۃ البیان میں ہے:

"ليس للمؤمنة أن تتجرد بين يدي مشركة أو كتابية". اهـ.

(۵-۹)- سراج وہاج، نصاب الاحتساب، وشرح الدرر للعلامۃ اسمٰعیل وشرح ہدایہ ابن العماد للعارف عبد الغنی ورد المحتار میں ہے:

"لا يحل للمسلمة أن تنكشف بين يدي يهودية أو نصرانية أو مشركة إلا أن تكون أمة لها". اهـ.

لیکن اگر کسی نے اپنی حماقت وسفاہت سے اس گناہ کا ارتکاب کر لیا تو ران وغیرہ کچھ نہ دے کہ صدقات میں کافروں کا کوئی حق نہیں۔ نہ ان کو دینے کی اجازت۔

(۱۰-۱۲)- غایۃ السروجی وبحر الرائق ودر مختار وغیرہا میں ہے:

"أما الحربي ولو مستأمنا فجميع الصدقات لا يجوز له اتفاقاً". اهـ.

(۱۳)- درایہ میں ہے:

"صلته لا تكون برّا شرعاً، ولذا لم يجز التطوع إليه". اهـ.

(۱۴)- عقود الدریہ وغیرہا کتب میں تصریح ہے:

"أحكامها أحكام الأضحية". اهـ. لہٰذا گوشت کھانے کی ممانعت بے اصل ہے۔" (۱)

(1)- فتاوی رضو یه، کتاب العقيقة، ۸/ ۵۴۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مختلف اقوال میں تطبیق

﴿۱﴾

مختلف اقوال میں تطبیق پیش کرنا اور ان سب کے ایسے معنی بیان کرنا کہ اختلاف ختم ہوجائے اور سب مناسب صورتوں میں منطبق ہوجائیں اور مسئلہ کا حل نکل آئے بڑی مہارت اور دقت نظر کا طالب ہے، مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ علم فقہ کے اس مرتبۂ علیا پر فائز تھے جہاں اوروں کی رسائی نہیں۔ آپ نے، فقہاے کرام کی مختلف فیہ عبارتوں میں ایسی تطبیق پیش کی جس سے اختلاف ختم ہوکر مسئلہ کی وضاحت ہوگئی۔ اس کے متعدّد شواہد آپ کے فتاویٰ میں موجود ہیں جن میں سے چند یہاں پیش کیے جاتے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

(۱)-کتب فقہ میں فقہاے کرام نے تصریح فرمائی کہ شرائط ذبح میں سے ایک شرط یہ ہے کہ ذابح مسلم یا کتابی ہو۔ غیر مسلم مشرک اور مرتد کا ذبیحہ حرام ہے۔ یوں ہی ذابح ذبح کے وقت اللہ کا نام لے اگر قصداً بے نام لیے یا غیر خدا کے نام پر ذبح کیا، تو ذبیحہ حلال نہ ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ آج کل کے جو یہود و نصاریٰ ہیں ان کا ذبیحہ درست ہے یا نہیں؟ اس کے جواب میں مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں:

”شک نہیں کہ یہ نصاری الوہیت وابنیت عبداللہ وابن امتہ، سیدنا مسیح علیہ الصلاۃ والتسلیم کی صاف تصریح کرتے ہیں، جو نصاری ایسے ہیں یوں ہی وہ یہود کہ ابنیت عبداللہ عزیر علیہ الصلاۃ والسلام مانیں ان کا ذبیحہ حلال ہونے میں ہمارے ائمہ کا اختلاف ہے۔ جمہور مشائخ جانب حرمت گئے، اور کہا گیا کہ اسی پر فتوی ہے، اور بکثرت محققین تحقیق جواز فرماتے ہیں یہی ظاہر الروایۃ، اور یہی اقوی من حیث الدلیل ہے“۔[1]

(۱)-فتاوی رضویہ، کتاب الذبائح، ۸/۳۳۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(۱)-چناں چہ مستصفیٰ میں ہے:

"في مبسوط شيخ الإسلام يجب أن لايأكلوا ذبائح أهل الكتاب إذا اعتقدوا أن المسيح إله، وان عزيرا إله، ولايتزوّجوا نساءهم، وقيل عليه الفتوى لكن بالنظر إلى الدلائل ينبغي أن يجوز الأكل والتزوج". اهـ.(1)

اس عبارت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کتابی کا ذبیحہ حرام اور ان کی عورتوں سے نکاح کرنا ناجائز لیکن اس کے برعکس علامہ حصکفی نے در مختار میں لکھا کہ کتابیہ عورت سے نکاح جائز اور ان کا ذبیحہ حلال۔

(۲)-در مختار میں ہے:

"صح نكاح كتابية، وإن اعتقدوا المسيح الها، وكذا حل ذبيحتهم على المذهب".(2) اهـ. مختصراً.

مذکورہ بالا دونوں عبارتوں میں تعارض ہوا، مستصفی کی عبارت سے حرمت ثابت ہوتی ہے اور در مختار کی عبارت سے حلت دونوں کے مابین تطبیق پیش کرنا ایک متبحر فقیہ کا کام ہے-اعلیٰ حضرت قُدِّسَ سِرُّہُ العَزِیز نے دونوں کے مابین ایسی تطبیق پیش کی کہ اعتراض مندفع اور دونوں کے درمیان تعارض ختم ہو گیا۔

چناں چہ فرماتے ہیں:

"یہ حلت اس وقت ہے کہ ذبح بطور ذبح کریں، اور وقت ذبح خالص اللہ عَزَّوَجَلَّ کا نام پاک لیں، مسیح علیہ الصلاۃ والسلام کا نام شریک نہ کریں اگرچہ دل میں مسیح ہی کو خدا جانیں، بالجملہ نہ قصداً تکبیر چھوڑیں، نہ تکبیر میں شرک ظاہر کریں ورنہ جو ذبیحہ ان شرائط سے خالی ہو وہ مسلمان کا بھی حرام و مردار ہے- چہ جائے کہ کتابی۔"

(۳)-ردالمحتار میں ہے:

"لاتحل ذبيحة من تعمد ترك التسمية مسلما أو كتابيا لنص القرآن".(3) اهـ.

(۴)-در مختار میں ہے:

(1)-ردالمحتار بحواله مستصفى، كتاب النكاح، ۲/ ۲۸۹، بيروني بحواله مترجم.
(2)-ردالمحتار، كتاب الذبائح، ۱/ ۱۹۰، بيروني، بحواله فتاوى رضويه مترجم.
(3)-درمختار، كتاب الذبائح، ۲/ ۲۲۸، مجتبائي، بحواله فتاوى رضويه مترجم.

"شرط كون الذابح مسلماً أو كتابياً أو حربياً إلا أن سمع منه عند الذبح ذكر المسيح".[1] اهـ.

(۵)-ردالمحتار میں ہے:

"ولو سمع منه ذكر الله تعالىٰ لكنه عنى بالمسيح، قالوا يؤكل إلا إذا نص فقال باسم الله الذي هو ثالث ثلثة. هندية".[2]

اتنی بات بیان کرنے کے بعد مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے عصر حاضر کے نصاری و یہود کے بارے میں اپنا فیصلہ سنایا، فرماتے ہیں:

نصارائے زمانہ کا حال معلوم ہے کہ نہ وہ تکبیر کہیں اور نہ ذبح کے طور پر ذبح کریں مرغ و پرند کا تو گلا گھونٹتے ہیں، اور بھیڑ، بکری کو اگرچہ ذبح کریں رگیں نہیں کاٹتے۔

امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ خود اپنا ایک مشاہدہ بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

ذی قعدہ ۱۲۹۵ھ میں کپتان کی ملک سے سمور کا ایک مینڈھا جہاز میں دیکھا جسے وہ چالیس روپے کی خرید بتاتا تھا، مول لینا چاہا کہ گوشت در کار تھا، نہ بیچا اور کہا جب ذبح ہوگا گوشت کا حصہ خرید لینا، ذبح کیا تو گلے میں ایک کروٹ کو چھری داخل کر دی تھی رگیں نہیں کاٹیں، اس سے کہہ دیا گیا کہ اب یہ سور ہے ہمارے کسی کام کا نہیں بلکہ نصاریٰ کے یہاں صدہا سال سے ذبح شرعی نہیں۔

(۶)-فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

"النصراني لا ذبيحة له، وإنما يأكل هو ذبيحة المسلم ويخنق".[3] اهـ.

تو نصارائے زمانہ کا ذبیحہ ضرور حرام ہے یہود کا حال معلوم نہیں اگر ان کے یہاں بھی ترک تکبیر یا ذبح کی تغییر ہو تو حکم حرمت ورنہ بے ضرورت ناپسندی و کراہت۔ ملخّصاً۔

یہ امام احمد رضا کی فقاہت فی الدین اور دقت نظر، مسئلہ کا حل بھی اور کلمات علما میں تطبیق بھی جو خود ایک مشکل فن ہے۔

---

(1)-ردالمحتار، ۵/۱۸۸، كتاب الذبائح، بيروني، بحواله فتاوى رضويه مترجم.
(2)-فتاوى قاضي خان، كتاب الحظر والإباحة، ٤/٧٧٨، بحواله فتاوى رضويه مترجم.
(3)-فتاوى رضويه، كتاب الذبائح، ٨/٣٣١، رضا اكيڈمی، ممبئی ٣.

(۲)

ہبہ اور تملیک میں کیا فرق ہے ؟ جو احکام ہبہ سے متعلق ہیں کیا وہی احکام تملیک سے بھی وابستہ ہوں گے، اقوال علما پر نظر کرنے سے معلوم ہوا کہ وہ دو حصوں میں بٹے ہوئے ہیں، ایک طبقہ اس کا قائل ہے کہ ہبہ و تملیک دونوں ایک ہیں، جب کہ دوسرے گروہ کا کہنا ہے کہ دونوں الگ الگ عقد ہیں، پہلے گروہ نے اپنی تائید میں در مختار، شامی، علامہ بیری شارح اشباہ، ہندیہ اور قاضی خان وغیرہ کتب معتمدہ واسفار مستندہ سے استدلال کیا اور یہ کہا:

اصل وضع میں تملیک ہبہ سے عام ہے کہ وہ تملیک اعیان ومنافع وبعوض وبے عوض سب کو شامل ہے جس کی وجہ سے ہبہ، اجارہ، اعارہ وغیرہ سب اس کے تحت میں داخل ہوتے ہیں، اور ہبہ خاص تملیک عین بلا عوض کا نام ہے۔

در مختار میں ہے: "الهبة تمليك العين مجانا". اهـ.

مگر عرف میں ان لفظوں سے کہ میں نے ایک شَے کا تجھے مالک کیا یا اس چیز کی تجھے تملیک کی ظاہراً ہبہ ہی متبادر ہوتا ہے، یہاں تک کہ امام شمس الائمہ سرخسی نے محیط میں اسے ان الفاظ سے گنا جو اپنی وضع کے اعتبار سے ہبہ کا افادہ کرتے ہیں۔

فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"أماالألفاظ التي تقع بها الهبة فأنواع ثلثة نوع تقع بها الهبة وضعاً، ونوع تقع بها الهبة كنايةً وعرفاً، ونوع يحتمل الهبة والعارية مستوياً أماالأول فكقوله وهبت هذا الشيء لك أو ملكته منك". اهـ.

فقیہ النفس امام قاضی خان فرماتے ہیں:

"رجل غرس كرما وله ابن صغير فقال جعلته لابني فلان يكون هبة لأن الجعل عبارة عن التمليك". اهـ.

اسی میں ہے:

"إن قال جعلته باسم ابنى يكون هبة ظاهراً لأن الناس يريدون بهذا التمليك والهبة". اهـ.

علامہ بیری شارح اشباہ والنظائر فرماتے ہیں:

"في خزانة الفتاویٰ: إذا دفع لابنه مالا فتصرف فيه الابن يكون للأب إلا ان دلت دلالة التمليك". اهـ.

محقق شامی فرماتے ہیں:

"قلت: فقد أفاد أن التلفظ بالإيجاب والقبول لايشترط بل تكفي القرائن الدالة على التمليك". اهـ.

مذکورہ بالا کلمات علما میں اکثر جگہ تملیک سے ہبہ پر استدلال پایا جاتا ہے، چناں چہ علامہ خیر الدین رملی رحمہ اللہ تعالیٰ اور دیگر علمانے سوال تملیک پر ہبہ کا جواب عطا فرمایا، اور اس پر مشاع وغیرہ کے وہی احکام جاری کیے اور تملیک نامہ کو صریحًا ہبہ نامہ ٹھہرایا۔

فتاویٰ خیریہ لنفع البریہ میں ہے:

"**سئل** فيما إذا ملك زوجته نصف جمل، ونصف بقرة ونصف غراس زيتون تمليكا شرعيا بإيجاب منه وقبول منها وقبضت الزوجة وتسلمت ثم مات الزوج ويريد وارثه أن يجعل المملكات ميراثا بينه وبين الزوجة **أجاب** هي ملك للزوجة بالتمليك على الوجه المذكور وهبة المشاع الذي لايحتمل القسمة صحيحة والجمل والبقرة مما لا يمكن قسمة الواحد منها فصحت فيها الهبة المذكورة". اهـ.

یہاں تک تو ان حضرات کے اقوال تھے جو تملیک وہبہ کو ایک معنی میں خیال کرتے ہیں، لیکن بعض حضرات بنظر عموم لفظ تعیین ہبہ کے لیے قرینہ کی حاجت اور در صورت انعدام قرینہ عقد تملیک کو غیر صحیح اور ناجائز مانتے ہیں۔

چناں چہ ردالمحتار میں ہے:

"لو قال ملكتك هذا الثوب مثلاً فإن قامت قرينة على الهبة صحت وإلا فلا لأن التمليك أعم منها لصدقه على البيع والوصية والإجارة. انظر ماكتبناه في آخر الهبة الحامدية وفي الكازروني أنها هبة". اهـ.

اب دونوں طرح کی عبارات میں تطبیق پیش کرنا ایک بلند پایہ فقیہ کا کام ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے دونوں عبارات میں اس طرح تطبیق پیش کی کہ اختلاف ختم ہو کر مسئلہ منقح ہو گیا، خلاصہ مع حوالہ حاضر ہے ملاحظہ ہو، آپ فرماتے ہیں:

" اصل وضع میں تملیک کا عموم کسے نہیں معلوم اور بے قیام قرینہ احد الافراد کی تعیین کسی کا قول نہیں، اور جس طرح یہ باتیں متفق علیہ ہیں یوں ہی یہ بھی متیقن کہ خاص جہت لفظ سے قرینہ کا ناشی ہونا ضروری نہیں بلکہ قرینہ حالیہ بھی کافی ہے، اب جو ہم دیکھتے ہیں تو مقامِ اِخبار میں بے شک لفظ تملیک، بیع وہبہ و وصیت وغیرہا سب جگہ بولا جاتا ہے عام ازیں کہ وہ اخبار اپنے نفس سے ہو یا غیر سے مثلاً زید نے ایک مکان عمرو کے ہاتھوں بیع کیا تو اب وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں مکان عمرو کی ملک کر دیا، بکر و خالد کہہ سکتے ہیں کہ زید نے خود کو اپنے مکان کی ملک سے بدر کیا عمرو کہہ سکتا ہے کہ مکانِ زید بتملیک زید میری ملک میں آیا اور سامع ان لفظوں سے سوا نقل ملک کے ہرگز کچھ نہیں سمجھ سکتا کہ یہ امر بعوض واقع ہوا یا بلا عوض، اور مکان ملکِ عمرو میں بیعاً آیا یا ہبۃً، عموم تملیک کا یہ صاف اثر واضح ہے مگر جب خاص انشاے عقد کے وقت، ایجاب و قبول میں ان لفظوں پر اقتصار ہو گا یعنی میں نے تجھے فلاں شَے کا مالک کیا، عمرو کہے میں نے قبول کیا، تو بے شک متفاہم عرف میں اس سے ہبہ ہی متبادر ہو گا جب تک کوئی قرینہ اس کے خلاف پر قائم نہ ہو، اور فارق یہ ہے کہ عقد واقع سے خبر دینے میں اس کے متعلقات کا استیفا و استقصا ضروری نہیں، بخلاف ایقاعِ عقد کے کہ اگر اسے بیع منظور ہوتی ثمن کا ذکر لاتا، وصیت چاہتا تو بعد موت کی تصریح کرتا، اجارہ اعارہ مقصود ہوتا تو عقد کو خاص اس شَے کی طرف اضافت نہ کرتا بلکہ بلکہ منافع کا نام لیتا یا ایسی عبارت بولتا جس سے تملیک منافع مفہوم ہوتی آخر دیکھو اصل وضع کے اعتبار سے ان لفظوں میں بھی کہ یہ شَے میں نے اپنے بیٹے کے لیے کر دی یا بنام اُو کردم بعینہٖ وہی احتمالات پیدا ہیں جو لفظ تملیک میں نکلتے ہیں مگر ائمہ نے تصریح فرمائی کہ یہ ہبہ ہے۔

بلکہ امام فقیہ النفس نے جعلتہ لابنی کے ہبہ ٹھہرانے کی وجہ یہ ارشاد فرمائی کہ جعل بمعنی تملیک ہے، تو جب تک باقتضاے مقام تمام احتمالات منقطع ہو کر ملّکت بمعنی وَھَبْتُ نہ رہے گا جَعَلتُ کا بمعنی مَلّکْتُ ہونا کیا فائدہ بخشے گا، پس ان بعض کا یہ فرمانا کہ ارادۂ ہبہ کے لیے قرینہ در کار ہے، نہایت بجا و درست، بے شک کوئی عام اپنے فرد میں بلا قرینہ معین نہیں ہو سکتا، مگر یہاں طرز گفتگو خود ہی ہبہ کا قرینہ ہے۔

ہاں مثلاً ایسی صورت میں کہ زید و عمرو باہم کسی شَے کے خرید و فروخت میں گفتگو کرتے ہوں اب زید کہے وہ شَے میں نے تیری ملک میں دی یا تجھ کو مالک کیا ہبہ نہیں کہہ سکتے کہ ان کی باہمی حالت تملیک بلا عوض پر قرینہ نہیں ہو سکتی، نہ بیع درست کہ وہ مبادلہ مال بمال ہے اور یہاں مال دوم کا نام نہیں۔ ناچار عقد کو غیر صحیح مانیں گے اور وہ

بعض جو تملیک کو ہبہ اس صورت میں فرماتے ہیں جب کوئی ایسی حالت واقع نہ ہو پس تمام کلمات ایک ہی طرف راجع اور سارا اختلاف بحمد اللہ مرتفع۔ اھ۔[1]

اختلاف عبارات میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے یوں تطبیق پیش فرمائی کہ جو حضرات تملیک کو ہبہ کے معنی میں لیتے ہیں ان کی مراد یہ ہے کہ وہاں کوئی ایسا قرینہ ہو جو ہبہ پر دلالت کرے اور کوئی ایسا قرینہ قائم نہ ہو جو بیع و شرا وغیرہ پر دلالت کرے اور جب ایسی صورت پائی جائے تو وہ تملیک ہبہ کے معنی میں ہوگی، جیسے کسی نے کہا میں نے تجھے فلاں شے کا مالک کر دیا، یا فلاں جاگیر تیری ملک میں دی اس نے قبول کیا، بلا شبہہ اس سے ہبہ ہی متصور ہوتا ہے، ہاں اگر کوئی قرینہ حالیہ پایا جائے تو ایسی صورت میں تملیک ہبہ کے معنی میں نہ ہوگی مثلاً زید و بکر، باہم خرید و فروخت کے بارے میں گفتگو کریں، پھر زید کہے کہ میں نے وہ شے تجھے دی، یا اس کا تجھے مالک کر دیا، تو اسے ہبہ نہیں کہیں گے۔ کیوں کہ قرینۂ بیع و شرا موجود ہے، پس گروہ اول کا مقصود و مطمح نظر یہ ہے کہ کوئی قرینہ موجود ہو خواہ لفظاً یا معناً اور فریق ثانی کا مطلب یہ ہے کہ اس کے خلاف کوئی قرینہ نہ ہو، یہ ہے امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کی دِقّت نظر کہ دونوں فریقوں کے اقوال کو صحیح محمل پر رکھا اور دونوں کے باہمی لفظی نزاع کو مرتفع کر دیا۔

﴿۳﴾

ذبح کرنے کے لیے ضروری ہے کہ چار رگیں یا کم از کم تین رگیں قطع کی جائیں اگر اس سے کم رگ ہائے گرد ن کٹیں تو ذبح شرعی نہ ہوا، لیکن اگر کوئی درندہ کسی حلال جانور مثلاً بکری وغیرہ کو پھاڑ ڈالے یا رگوں کو چاک کر دے اور اس زخمی جانور کے اندر حیات باقی ہو تو ذبح کرنے سے ذبح ہو جائے گا یا نہیں اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ اگر حیات باقی رہے اور محل ذبح برقرار ہو تو ذبح کرنے سے جانور حلال ہو جائے گا، برعکس اس کے کہ محل ذبح نہ رہے یا اس میں حیات بالکل نہ رہے تو جانور ذبح کرنے سے حلال نہ ہوگا، یہی مذہب امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اسی نوع کا سوال مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ کی بارگاہ میں پیش کیا گیا، جس کا خلاصہ مع حوالہ حاضر ہے ملاحظہ ہو۔

مسئلہ، ایک بکری کو شیر نے خون پینے کے لیے رگوں کو چھید ڈالا بأسنانہٖ اور بکری زندہ ہے حلال کرنے سے حلال ہوگی یا نہیں۔ بعض مفتیان کرام حلت کا فتویٰ دیتے ہیں اور استدلال میں عالمگیری کی یہ عبارت بحوالہ وجیز پیش کرتے ہیں:

---

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الهبة، فتح المليك في حكم التمليك، ۸/ ٦٣ تا ٦٥، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

"شاة قطع الذئب أوداجها لاتحل بالذكاة وهي حية". اهـ.[1]

یعنی بھیڑیے نے بکری کے گلے کی رگیں کاٹ دیں اور ابھی زندہ تھی کہ ذبح کردی گئی تو حلال نہ ہوگی۔

اس عبارت اور مسئلہ متفق علیہ میں بظاہر تعارض ہوا اس کی تطبیق ایک اہم کام ہے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اولاً اس مسئلہ کا حکم بیان کیا بعدہ مستدل کی پیش کردہ عبارتِ وجیز کا صحیح محمل بیان کرکے تعارض کو رفع فرمایا، خلاصہ جواب ملاحظہ ہو۔

اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

« حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَ الدَّمُ وَ لَحْمُ الْخِنْزِيْرِ وَ مَاۤ اُهِلَّ لِغَيْرِ اللّٰهِ بِهٖ وَ الْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوْذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيْحَةُ وَمَاۤ اَكَلَ السَّبُعُ اِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ »[المآئدة: ۳]

تم پر حرام کیا مردار، خون اور سور کا گوشت اور جس کے ذبح میں غیر خدا کا نام لیا گیا ہو اور گلا گھونٹی، لاٹھیوں سے ماری، اوپر سے گرنے والی، اور جسے کسی نے سینگ سے مارا ہو اور درندہ کی کھائی ہوئی مگر جسے تم ذبح کرلو۔[ت]

یہ استثنا اُن تمام مذکورات کی طرف راجع ہے جن سے متعلق ہوسکتا ہے، ظاہر ہے خون اور گوشت ذبح نہیں ہوسکتے عجب نہیں کہ اضافۂ لحم میں یہی حکمت ہو کہ صلاحیت استثنا نہ رہے، اور مردار اور جو ایک بار ذبح ہو چکی صالحِ ذبح نہیں۔۔۔ اور پانچ اشیا سے باقی ماندہ میں جو مرگئی صالحِ ذبح نہ رہی اور جس میں کچھ بھی حیات باقی ہے اگرچہ کتنی ہی خفیف ہو، اگرچہ اس کی حالت کتنی ہی ردی ہو اگرچہ اس میں مذبوح سی تڑپ باقی ہو، جب ذبح کرلی جائے گی مطلقاً حلال ہوجائے گی، اگرچہ بعد ذبح نہ خون دے اور نہ تڑپے جب کہ اس میں وقت ذبح حیات باقی ہو اس لیے کہ اللہ عزوجل نے استثنا میں کوئی تفصیل نہ فرمائی۔ یہی ہمارے امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا مذہب ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

در مختار میں ہے:

"ذبح شاة مريضة فتحركت أو خرج الدم حلت وإلا لا، إن لم تدر حياته عندالذبح وإن علم حياته حلت مطلقا وإن لم تتحرك ولم يخرج الدم وهٰذا يتأتى في منخنقة ومتردية ونطيحة والتي بقر الذئب بطنها فذكاة هٰذه الأشياء تحلل وإن كانت حياتها خفيفة . وعليه الفتوى لقوله تعالىٰ: إلا ماذكيتم من غير تفصيل". اهـ.

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الذبائح، ۸/ ۳۵۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

ولہذا ہمارے علماے کرام نے تصریح فرمائی کہ اگر درندہ نے جانور کا پیٹ چاک کر دیا یا بالکل سر جدا کر کے لے گیا اور ابھی اس میں حیات باقی ہے ذبح کرنے سے حلال ہو جائے گا۔ وجیز کردری جس سے بحوالہ عالم گیری سوال میں استدلال کیا گیا ہے اس کی پوری عبارت کتاب السیر سے چند سطر پہلے یہ ہے:

"شاة قطع الذئب أوداجها وهي حية لاتذكى لفوات محل الذبح ولو بقر الذئب بطنها وهي حية تذكى لبقاء محل الذبح فتحل لو ذبحت ولو انتزع الذئب رأس الشاة و بقيت حية تحل بالذبح بين اللبة و اللحيين". اهـ.

بھیڑیے نے بکری کی رگ ہائے گردن کاٹ دیں ابھی زندہ ہے مگر قابلِ ذبح نہ ہو تو ذبح نہ ہوگی کیوں کہ محل ذبح نہ رہا اور اگر بھیڑیے نے اس کا پیٹ پھاڑ دیا اور ابھی زندہ لائق ذبح ہے تو ذبح سے حلال ہو جائے گی کیوں کہ محل ذبح باقی ہے، اور اگر بھیڑیے نے سر کاٹ لیا، اور حالت حیات میں ذبح کر لی گئی لبّہ اور لحیہ کے درمیان سے تو حلال ہوگی۔ [ت]

اتنی عبارت نقل کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ عبارتِ وجیز اور مسئلہ متعلقہ کے درمیان توفیق پیش کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وجیز میں وہ صورت منع کی ہے کہ درندہ رگیں قطع کر دے اور سوراخ کر دینا قطع کرنا نہیں کہ اس میں سینہ سے سر تک رگوں کا اتصال باقی رہتا ہے اور قطع اس وصل کا فصل کر دینا ہے۔

ردالمحتار میں علامہ مقدسی سے ہے:

"المراد بقطعها فصلها من الرأس أو عن الإتصال باللبة". اهـ.

کاٹنے سے مراد یہ ہے کہ سر سے جدا کر دیا یا لبہ سے تعلق منقطع کر دیا۔ [ت]

کیا اگر جانور کی رگ ہائے گردن برمے سے چھید دیں ذبح ہو جائے گا، ہر گز نہیں، کہ چھیدنا قطع کرنا نہیں، تو محلیت ذبح ضرور موجود ہے اور بعد ذبح حلت لازم۔[1]

اس سے معلوم ہوا کہ زخمی جانور جس میں حیات اور محلیت ذبح باقی ہو ذبح شرعی سے حلال ہو جائے گا، عبارتِ وجیز سے جو وہم پیدا ہو رہا تھا عدم حلت کا اسے بھی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے رفع کر دیا۔ پھر تحقیق مزید کے لیے عبارتِ وجیز سے متعلق بہت تفصیلی کلام کیا ہے۔ اسے کتاب ہی میں ملاحظہ کریں۔

---

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الذبائح، ۸/ ۳۵۷ تا ۳۶۰، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳۔

مختلف اقوال میں ترجیح

﴿۱﴾

مختلف اقوال میں ترجیح پیش کرنا بڑا اہم کام ہے، جسے اجلۂ فقہاے کرام و متبحر علماے عظام نے بڑی خوش اسلوبی سے سرانجام دیا ہے، لیکن جہاں فقہاے کرام سے کوئی ترجیح و تصحیح منقول نہ ہو، یا ترجیح و تصحیح میں علما کا اختلاف ہو وہاں مختلف اقوال میں ترجیح دینا بڑا کٹھن اور مشکل امر بن جاتا ہے، لیکن یہ کام بھی مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ کے قلم مبارک سے احسن طریقے پر سر ہو جاتا ہے، جس کے لیے قلم ان کی فقاہت اور تبحر علم پر خراج عقیدت و تحسین پیش کرنے پر مجبور ہے، اس کے چند نظائر و شواہد ہدیۂ ناظرین ہیں۔

(۱)- پانی کے جانوروں میں سوائے مچھلی کے اور کوئی جانور حلال نہیں، اور وہ مچھلی جو بغیر شکار کیے پانی پر تیرنے لگے وہ بھی حرام ہے، لیکن پانی کا ایک جانور جھینگا ہے، جس کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ مچھلی ہے یا نہیں، تو جن کے نزدیک مچھلی ہے وہ حلت کے قائل ہیں، اور جن کے نزدیک مچھلی نہیں وہ حرمت کے، بعض فقہا نے اس کی حرمت کو ترجیح دی جب کہ بعض نے اس بارے میں سکوت اختیار کیا، لیکن بعض نے اس کی حلت کو ترجیح دی ہے۔ ان اقوال مختلفہ کو نقل کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اپنی تحقیق و تدقیق پیش کی ہے۔ جس کا خلاصہ مع حوالہ حاضر ہے۔

"حمادیہ میں علما کے دو قول نقل کیے ہیں کہ بعض حرام کہتے ہیں اور بعض حلال۔ ان کی عبارت یہ ہے:

"الدود الذي يقال له «جهينكه» حرام عند بعض العلماء لأنه لايشبه السمك وإنما يباح عندنا من صيدالبحر أنواع السمك، وهذا لايكون كذا، وقال بعضهم حلال لأنه يسمى باسم السمك". اھ.

اس عبارت کو نقل کرنے کے بعد اس میں جو نقص اور کمی ہے، اس کو ظاہر کیا کہ عبارت حمادیہ سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ "جھینگا" صرف کیڑا اور حشرات الارض کے قبیل سے ہے اور جس طرح دیگر حشرات الارض حرام

ہیں اسی طرح یہ بھی حرام ہو، اس سلسلہ میں مجدد اعظم احمد رضا کی تحقیق یہی ہے کہ وہ حشرات الارض سے نہیں بلکہ مچھلی کے قبیل سے ہے، اور اپنے اس قول کو مختلف کتب لغات واسفار فقہ سے مبرہن کر کے آخر میں نتیجہ پیش کرتے ہیں جو آئندہ صفحات میں آئے گا۔

چناں چہ امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ فرماتے ہیں:

''تحقیق مقام یہ ہے کہ ہمارے مذہب میں مچھلی کے سوا تمام دریائی جانور حرام ہیں تو جن کے نزدیک ''جھینگا'' مچھلی کی قسم سے نہیں ان کے نزدیک حرام ہوا ہی چاہیے مگر فقیر نے کتب لغت و کتب طب، و کتب علم حیوان میں بالاتفاق اس کی تصریح دیکھی کہ وہ مچھلی ہے''۔

اس کے بعد آپ نے تقریباً بارہ (۱۲) کتابوں سے حوالے پیش کیے جن میں صراحۃً یہ مذکور ہے کہ جھینگا مچھلی ہے، ان میں سے چند یہ ہیں:

قاموس میں ہے: ''الإربیان بالکسر سمك کالدود''. اهـ.

صحاح وتاج العروس میں ہے: ''الإربیان بیض من السمك کالدود یکون بالبصرۃ''. اهـ.

صراح میں ہے: ''الإربیان – نوعے از ماہی است''. اهـ.

منتہی الارب میں ہیں: ''نوعے از ماہی است کہ آں را بہندی جھینگا می گویند''. اهـ.

اسی طرح مخزن، حیاۃ الحیوان الکبری، تحفہ، تذکرۂ داؤد انطاکی، جامع ابن بیطار، انوار الاسرار اور معراج وغیرہ میں ہے۔ کہ جھینگا مچھلی کی ایک قسم ہے۔

چناں چہ فرماتے ہیں:

'' معراج میں صاف فرمایا کہ ایسی چھوٹی مچھلیاں جن کا پیٹ چاک نہیں کیا جاتا اور بے آلائش نکالے بھون لیتے ہیں امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے سوا سب ائمہ کے نزدیک حلال ہیں۔''

اتنی تفصیل کے بعد دونوں طرح کے اقوال میں ترجیح کا مسئلہ پیش آتا ہے، کہ کس کو ترجیح دی جائے، عبارت حمادیہ، بظاہر مفہوم ہوتا ہے کہ کیڑا ہے لہذا اس کا کھانا حرام، اور ان کتب وطب وغیرہ سے مصرح ہے کہ وہ کیڑا اور حشرات الارض سے نہیں بلکہ مچھلی ہے، لہذا اس کا کھانا جائز ہونا چاہیے۔

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ اس کے تحت لکھتے ہیں:

”مگر فقیر نے جواہر اخلاطی میں تصریح دیکھی کہ ایسی چھوٹی مچھلیاں سب مکروہ تحریمی ہیں، اور یہ کہ یہی صحیح تر ہے- حیث قال السمك الصغار کلهامکروهة کراهة التحريم هو الأصح“. اھ.

جواہر اخلاطی کی اس عبارت سے پھر خلجان پیدا ہوتا ہے کہ مچھلیوں کا کھانا جائز ہے، اور جب کتب وطب وغیرہا سے یہ ثابت ہو چکا کہ جھینگا مچھلی ہے تو اس کا کھانا بھی جائز ہونا چاہیے، تو اس خلجان کو دور کرتے ہوئے اعلیٰ حضرت رقم طراز ہیں:

”جھینگا کی صورت تمام مچھلیوں سے بالکل جدا، اور کنکھجے وغیرہ کیڑوں سے بہت مشابہ ہے، اور لفظ ماہی غیر جنس سمک پر بھی بولا جاتا ہے، جیسے ماہی سقنقور، حالاں کہ وہ ناکے کا بچہ ہے کہ سواحل نیل پر خشکی میں پیدا ہوتا ہے اور ریگ ماہی کہ قطعاً حشرات الارض، اور ہمارے ائمہ سے حلت اِربیان میں کوئی نص معلوم نہیں، اور مچھلی بھی ہے تو یہاں کے جھینگے ایسے ہی چھوٹے ہیں جن پر جواہر کی وہ تصحیح وارد ہوگی، بہر حال ایسے شبہہ و اختلاف سے بے ضرورت بچنا ہی چاہیے۔“[1]

﴿۲﴾

قربانی کا جانور عیوب و نقائص سے پاک اور خالی ہونا چاہیے۔ اگر عیب کم ہو تو اس کی قربانی ہو جائے گی مگر مکروہ ہوگی، لیکن اگر عیب زیادہ ہو تو سِرے سے قربانی ہی نہیں ہوگی پھر عیوب میں تفصیل ہے، کچھ عیوب ایسے ہیں جو پیدائشی ہوتے ہیں، جب کہ بعض عیوب فطری نہیں بلکہ عارضی ہوتے ہیں، اگر بعد میں پیدا ہونے والا عیب قبل قربانی درست ہو جائے بایں طور کہ اس کو عیب شمار نہ کیا جائے تو اس کی قربانی جائز و درست ہے۔ لیکن وہ عیب جو پیدائشی اور خلقی ہو اس کے بارے میں ہمارے ائمہ علیہم الرضوان کا اختلاف پایا جاتا ہے، حضرت امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ ایسے عیب دار جانور کی قربانی جائز قرار دیتے ہیں، لیکن ان کے بر عکس حضرت امام محمد علیہ الرحمہ عدم جواز کے قائل ہیں، اور حنفی کو چوں کہ قولِ امام پر عمل کرنا ضروری ہے جب تک اس کے خلاف صراحت موجود نہ ہو، اس لیے کہ وہ روایت اصول ہے، اسی ضابطہ و قانون کو سامنے رکھتے ہوئے لاہور کے ایک اشتہار میں اس کے جواز کا فتوی دیا، حالاں کہ دلائل و براہین پر نظر رکھتے ہوئے بعض علما قول امام محمد کی تصحیح و ترجیح کرتے ہیں، اب ان دونوں

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الصید، ۸/ ۳۷۶، ۳۷۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

متعارض اقوال کے درمیان ترجیح دینا ایک متبحر عالم اور ذی فہم فقیہ کا کام ہے، اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے فتاویٰ رضویہ شریف میں سیر حاصل بحث کرنے کے بعد بالآخر قول امام محمد رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کو ترجیح دی، اور ثبوت میں تقریباً ۲۷ر کتب فقہ و اسفار فتاویٰ سے دلائل و شواہد پیش فرمائے جن کا خلاصہ مع حوالہ حاضر خدمت ہے۔

"جس جانور کے پیدائشی کان اور دم نہ ہو امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک اس کی قربانی جائز ہے، اور امام محمد رحمہ اللہ کے نزدیک اس کی قربانی ناجائز۔ اور معتمد قول امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہے۔

خانیہ میں ہے:

"الشاة إذا لم يكن لها أذن و لا ذنب خلقة يجوز، وقال محمد رحمه الله لايكون هذا، ولوكان، لايجوز، وذكر في الأصل عن أبي حنيفة رضي الله تعالىٰ عنه أنه يجوز". اهـ.

اسی طرح اجناس، خلاصہ اور بزازیہ وغیرہ میں ہے۔ غالباً یہ ہے جس پر اشتہار میں اعتماد کیا، اور وہ قابل اعتماد نہ تھا"۔[1]

اتنی بات نقل کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے اصول افتا اور رسم المفتی پر نظر فرمائی کہ اگر متون و شروح میں تعارض ہو تو متون کو ترجیح دی جائے گی کہ یہ نقل مذہب کے لیے وضع کیے گئے ہیں، یوں ہی اگر شروح اور فتاویٰ میں تعارض ہو تو شروح کو ترجیح دی جاتی ہے اس لیے کہ فتاویٰ کبھی حالات زمانہ اور اہل زمانہ کے موافق و مخالف دیے جاتے ہیں، اس کے بعد مذکورہ بالا قول کو چند طریقے سے مرجوح قرار دیتے ہیں ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

" **اوّلاً:** متون و شروح نے عدم جواز پر جزم کیا اور قول خلاف کا نام نہ لیا۔

مختصر امام کرخی پھر غایۃ البیان علامہ اتقانی میں ہے:

"قال هشام وسألت أبايوسف عن السكاء التي لا قرن لها قال تجزئ فإن لم يكن لها أذن لاتجزئ وهو قول أبي يوسف رحمه الله تعالىٰ". اهـ.

ہدایہ میں ہے:

"السكاء وهي التي لا أذن لها خلقة لاتجوز لان مقطوع أكثر الأذن إذا كان لايجوز فعديم الأذن أولىٰ". اهـ.

---

(1)-فتاوی رضو یه، کتاب الأضحية، ۸/ ۴۷۰، رضااکیڈمی، ممبئی ۳.

عنایہ وغایۃ البیان ونتائج الافکار وغیرہا میں اس پر تقریر کی، منسک متوسط میں ہے:

"لا یجوز الذي لا أذن له خلقة أو له أذن واحد". اھ۔

مسلک متقسط میں اس پر تقریر کی، تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

"و لا السكاء التي لا أذن لها خلقة". اھ۔

اسی طرح مختلف کتب معتمدہ و معتبرہ کے اقوال نقل کیے مثلاً طحطاوی، شامی، بدائع، تبیین الحقائق، مناسک امام کرمانی، شلبی علی الزیلعی، شرح طحاوی امام اسبیجابي، خزانۃ المفتین، اتقانی علی الہدایہ میں ہے:

"قال محمد رحمه الله تعالیٰ في الأصل بلغنا عن رسول الله ﷺ أنه قال استشرفوا العين والأذن، وروي في السنن عن على كرم الله وجهه عن رسول الله ﷺ أن نستشرف العين والأذن وقد اعتبر رسول الله ﷺ بقاء الأذن فمنع فواتها من جواز الأضحية". اھ۔

مذکورہ بالا حوالہ جات کی روشنی میں اظہر من الشمس ہوگیا کہ وہ بکرا یا بکری جس کے پیدائشی کان نہ ہو تو اس کی قربانی ناجائز ہے، اعلیٰ حضرت قدس سرہٗ اس کی تائید میں مزید لکھتے ہیں:

" **ثانیاً:** یہی قضیۂ حدیث ہے، جیسا کہ غایۃ البیان سے معلوم ہوا۔

ثالثاً: اسی کی وجہ اظہر و ازہر ہے،... ایراث نقص میں عدم طاری و اصلی میں تفرقہ کی کوئی وجہ ظاہر نہیں۔

رابعاً: یہی اکثر کتب میں ہے- والعمل بما عليه الأكثر.

خامساً: یہی احوط ہے، تو بوجوہ اسی کو ترجیح اور اسی پر اعتماد و عمل و فتویٰ واجب۔"[1]

امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ نے دلائل و براہین اور شواہد و نظائر کی روشنی میں امام محمد علیہ الرحمۃ کی عبارت کو ترجیح دی، اسی سے تبحر علمی، اور قوت ترجیح بالکل عیاں ہے۔

﴿۳﴾

تالاب اور جھیل سے حاصل شدہ وہ مچھلیاں کہ زمین دار نصف خود لے لیتے ہیں اور نصف شکاری کو دیتے ہیں اور اس کی خرید و فروخت بایں طور کرتے ہیں کہ ماہی گیر وہ تالاب لے لیتے ہیں جس قدر اس میں مچھلیاں ہوتی ہیں وہ جال کے ذریعہ شکار کر لیتے ہیں تو ان کی یہ بیع درست ہے یا نہیں؟

(1)-فتاوی رضویه، کتاب الذبائح ،۸/ ۴۷۰،۴۷۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر زمین دار نے تالاب یا جھیل اسی مقصد سے بنائے ہوں یا مچھلیاں آنے کے بعد کوئی ایسا بند باندھا جس سے وہ باہر نہ جاسکیں تو وہ مچھلیاں اس کی ملک ہیں، خواہ فروخت کرے یا ہبہ وغیرہ کرے، اور اگر دونوں صورتیں نہ ہوں تو مچھلیاں زمین دار کی نہیں ان کی بیع ناجائز اور پکڑنے والوں کی ملک ہیں، پہلی دو صورتوں میں کہ مچھلیاں زمین داروں کی ہیں، اگر جال وغیرہ کے بغیر شکار ممکن ہو تو بیع جائز اور اگر ممکن نہ ہو اور اکثر یہی ہوتا ہے تو بیع ناجائز ہونے پر اتفاق ہے اختلاف اس میں ہے کہ یہ ناجائز بیع باطل ہے یا فاسد؟ — شیخ الاسلام اور مشائخ بلخ اور اساتذۂ امام سرخسی سے ایک جماعت کے مذہب میں یہ بیع باطل ہے، اور یہی امام بلخی (یا ثلجی) کا فتوی اور یہی مختار ہدایہ، اور یہی من حیث الروایۃ اظہر ہے، ایسی صورت میں مچھلیاں زمین داروں کی اور قیمت خریداروں کی ہے دونوں ایک دوسرے کو واپس کریں، اور اگر خریداروں نے مچھلیاں خرچ کردیں، تو ان کی قیمت بازار بھاؤ سے ادا کریں، اور فروخت کردی ہوں تو وہ بیع زمین داروں کی اجازت پر موقوف رہے گی، زمین داروں کو اختیار ہے چاہیں تو وہ مچھلیاں واپس لیں یا بیع فضولی کو جائز ٹھہرائیں، زمین داروں نے بیع جائز نہ کی تھی کہ مشتری ثانی نے مچھلیاں خرید لیں تو زمین دار کو اختیار ہے کہ دونوں مشتریوں میں سے جس سے چاہے قیمت وصول کرے — بیع باطل ہونے کی صورت میں عوام پر بڑی دقتیں لازم آتی ہیں، امام اعظم اور امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ سے ایک روایت یہ ہے کہ بیع فاسد ہوتی ہے، یہی قاضی اسبیجابی، اور اساتذۂ امام سرخسی سے ایک دوسری جماعت کا اور امام ابوالحسن کرخی کا مختار مذہب ہے۔ امام ابن ہمام نے اسی کو ترجیح دی اور تنویر میں اسی کو مقدم و مرجّح رکھا، یہی من حیث الدلیل اظہر ہے، اس قول پر عقد ناجائز و ممنوع اور قابل رد، لیکن مچھلیاں جب مشتریوں کے قبضہ میں آگئیں تو بیع صحیح ہوگئی، دونوں قول قوت پر ہیں، دونوں طرف اصحاب ترجیح و فتوی ہیں، ان میں ترجیح دینا ایک بلند پایہ فقیہ محقّق و مدقّق کا کام ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ دونوں کے درمیان ترجیح دیتے ہوئے یوں لکھتے ہیں:

> ”دونوں قول قوت پر ہیں، دونوں جانب ائمۂ فتوی، دونوں طرف ترجیح وافتا — ایک اگر من حیث الروایۃ اقوی تو دوسرا من حیث الدرایہ اجلی مگر قول اول یعنی بطلان پر وہ روپے کہ بنام ثمن زمین داروں نے لیے ان کے لیے حرام، مچھلیاں کہ مشتریوں نے لیں ان کے لیے حرام، کھائیں تو حرام کھلائیں تو حرام، بیچیں تو حرام، بیچ کر جو ثمن حاصل کریں وہ حرام، ان سے جو لوگ مول لیں واقع میں ان کے لیے خریداری حرام، کھانا حرام، کھلانا حرام، زمین دار غاصب، تالاب لینے والے غاصب، شہر بھر کی مچھلیاں مول لینے والے غاصب، یہ عالم گیر دقتیں ہیں — بخلاف قول ثانی یعنی فساد ابتدائی اور صحت انتہائی، کہ اس میں یہ ساری خرابیاں مرتفع ہیں تو اگر مسلمانوں پر آسانی کے لیے اس پر فتوی دیں بے شک انسب والیق ہے۔

حضور پر نور سید المرسلین رحمۃ للعالمین ﷺ فرماتے ہیں:

«یسّروا و لا تعسّروا و بشّروا و لا تنفّروا».

آسانی کرو، دشواری میں نہ ڈالو، خوش خبری دو اور نفرت نہ دلاؤ۔[ت]

اس تقدیر پر خلاصۂ حکم یہ ٹھہرا کہ

(۱) اگر مچھلیاں ملک زمین داران نہ تھیں تو بیع باطل اور مچھلیاں شکار کرنے والوں کی ملک ہوئیں، اور ان سے خریدنا بلا تکلف روا۔ زمین داروں پر فرض کہ جو روپیہ بنام قیمت لیا انھیں واپس دیں۔

(۲) اور اگر مملوکِ زمین داران تھی، اور بے شکار کے قبضہ میں آسکتی تھیں، تو بیع صحیح، اور ثمن و سمک ہر بائع و مشتری، و مشتریِ مشتری کے واسطے حلال وطیب۔

(۳) اور بے شکار کے ہاتھ نہ آئیں تو زمین دار و مشتری اس بیع سے گنہگار ہوئے، مگر مچھلیاں جب شکار کرلی گئیں تو مچھلیوں اور قیمتوں کا وہی حکم ہوگا جو بیع صحیح میں تھا، کہ سب کے لیے حلال۔ غرض اس مذہب پر مشتریوں اور اُن سے خریدنے والوں کے لیے مچھلیاں بہ ہر صورت حقیقۃً و حکماً حلال ہی رہتی ہیں"۔[1]

﴿۴﴾

اجیر مشترک سے کوئی شَے غائب ہوجائے تو اس پر تاوان لازم ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں اقوال علما بے حد مختلف ہیں، مگر امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کا قول ہے کہ اس پر تاوان واجب نہیں، قاضی شریح وغیرہ سات تابعین اور امام زفر و حسن بن زیاد کا یہی مذہب ہے، اور امام شافعی، امام احمد، امام محمد، فاروق اعظم اور حضرت مولاے کائنات رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بھی اس قسم کی روایات آئی ہیں، اور بعض علما سے اسی قول پر اجماع نقل ہوا، نیز قاضی شریح حضرت مولا علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے دور خلافت میں قاضی تھے، ہمیشہ اسی کا حکم دیتے رہے، اور ہزار ہا صحابہ و تابعین میں کوئی انکار نہ کرتا، مزید برآں امام الائمہ کاشف الغمہ امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس کی روایت رسول اللہ ﷺ سے کی ۔۔ لیکن ان کے برعکس بعض علما نے حضرات صاحبین کے قول پر فتوی دیا ۔۔ مگر امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے حضرت امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے قول کو ترجیح دی، اور اس کے راجح ہونے کے متعدّد وجوہ شمار کرائے ہم مختصراً ان وجوہِ ترجیح کو ہدیۂ قارئین کرتے ہیں۔

---

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الإجارۃ، ۸/ ۱۳۶ تا ۱۳۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

یہاں مذہبِ امام بوجوہ کثیرہ اور اقوال پر، جو اس کے مخالف ومنافی ہیں ترجیح واضح رکھتا ہے، اگرچہ وہ بھی مُذَیَّل بالإفتا والتصحیح ہوں کہ مطلقاً اختلاف فتوی مستلزم تعادل واستوانہیں۔

اوّلاً: عامّۂ متون نے اس پر جزم کیا اور علما فرماتے ہیں متون، شروح اور شروح، فتاویٰ پر مقدم ہیں، (بحر الرائق، شرح اشباہ بیری اور شامی سے مسئلہ کی تصریح فرمائی)۔

ثانیاً: یہ قول قولِ امام ہے اور ہم قول امام سے عدول نہیں کرتے جب تک کوئی ضرورت یا ضعف حجت نہ ہو اور یہاں ضعف کیسا، جو قوت وشہرت ہے آفتاب نصف النہار- علما تصریح فرماتے ہیں: "قولِ امام نہ ترک کیا جائے اگرچہ مشائخ دوسرے قول پر فتوی دیں چہ جاے آں کہ جمہور اکابر کا فتوی اسی طرف ہوں پھر اسے مہجور کیا جائے" بحر الرائق، فتاویٰ خیریہ سے مسئلہ کی تائید فرمائی۔

ثالثاً: جمہور صحابہ اور تابعین کا یہی قول ہے یہاں تک کہ قریب اجماع کہا گیا۔ " ولا شك أن قول الجمهور الذين منهم إمامنا خير لنا من بعض ليس هو منهم" اور اس میں شک نہیں کہ جمہور جن میں ہمارے امام بھی شامل ہوں ان کا قول ہمارے لیے بہتر ہے ان لوگوں کے مقابلہ میں جو جمہور میں شامل نہ ہوں۔

رابعاً: خود حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے اس بارے میں حدیث مروی بخلاف اور مذاہب کے کہ وہاں حدیث مرفوع کا نام بھی سننے میں نہ آیا۔

خامساً: قول امام پر فتوی دینے والے اجلّۂ ائمہ، مالکان ازمّۂ ترجیح وافتا معروفین بالاتفاق مشارالیہم بالبنان ہیں جیسے فقیہ امام ابواللیث سمرقندی، وامام محقق برہان الدین مرغینانی ،وامام ظہیر الدین مرغینانی، وامام افتخار الملۃ والدین طاہر بخاری وغيرهم من الجُلّة الأكابر رحمة الله عليهم أجمعين. بخلاف مذہب صاحبین کے کہ اس پر فتوی غالباً بالفاظ نکارت وابہام منقول ہوا۔

فتاویٰ خیریہ میں ہے: "من الناس من أفتى بقولهما". اھ.

دوسری جگہ ہے: "قول بعضهم به يفتى". اھ.

شرح کنز عینی میں ہے: "به يفتي بعضهم". اھ.

خلاصہ وبزازیہ میں ہے: "بعض العلماء أخذوا بقولهما". اھ.

پھر آگے فرماتے ہیں: شاید یہی وجوہ ہیں کہ جس قدر کتابیں اس وقت فقیر کے پیش نظر ہیں ان میں یہ تو بکثرت ہے کہ صرف قولِ امام پر فتوی نقل کیا اور قول صاحبین کو ترجیح سے مُعرّیٰ رکھا، اور اس کا عکس ہرگز نہ فرمایا جس سے ظاہر کہ علما قول صاحبین پر مطمئن نہیں رہے۔

سادساً: جمہور کا فتوی اسی طرف ہے، (جیسا کہ عام معتبرات مثلاً وقایہ، نقایہ، درر، غرر، ملتقی، اصلاح اور تنویر الابصار قدوری، ہدایہ، کنز و مجمع وغیرہا عام متون اسی پر ہیں) اور قول جمہور ہمیشہ منصور وغیرہ مہجور، چناں چہ علامہ شامی نے حاوی قدسی سے نقل کیا کہ اگر فقہا کا اختلاف ہو تو اکثریت کے قول کو لیا جائے گا پھر اکثریت ان لوگوں کی جن پر مشہور اکابر نے اعتماد کیا ہو، جیسے ابو حفص، ابو جعفر، اور ابو اللیث و طحاوی وغیرہم معتمد علیہ حضرات۔ اھ۔

سابعاً: اس قول پر فتوی دینے والے ایک امام علامہ فخر الملۃ والدین حسن بن منصور اوز جندی ہیں اور یہ امام فارس میدان ترجیح و تصحیح ہیں جن کی نسبت علما تصریح فرماتے ہیں کہ ان کی تصحیح اوروں کی تصحیح پر مقدم ہے، ان کے فتوی سے عدول نہ کیا جائے، (امام فخر الدین اوز جندی کے صاحب ترجیح ہونے پر فتاویٰ خیریہ، تصحیح قدوری، غمز العیون طحطاوی اور عقود الدریہ سے نقول پیش کیے) اب تو بحمد اللہ عرش تحقیق مستقر ہو گیا کہ اس مسئلہ میں قول امام بلا شبہہ امام الاقوال واقوی الاقوال ہے جس سے بلا ضرورت ہرگز تجاوز نہ چاہیے۔ اھ۔

یہ تو اصل مذہب پر بحث تھی، لیکن متاخرین نے اس پر فتوی دیا کہ اجیر مرد صالح و متدین ہے تو ضمان نہیں، اور خائن و دغا باز ہے تو ہے، اور مستور الحال ہے تو نصف قیمت پر صلح کر لیں۔ خیریہ، حامدیہ، اور جامع فصولین وغیرہ میں یہی مذکور ہے اور دو جلیل القدر فقیہ حضرت ابو جعفر اور ابو اللیث نے بھی اسی کو اختیار فرمایا اور فرماتے ہیں کہ یہ قول سب سے اولیٰ اور اَسلم ہے۔

اس پر اعلیٰ حضرت فرماتے ہیں:

فی الواقع یہ اس اعلیٰ درجہ نفاست و متانت واحتیاط و رزانت و مراعات جانبین وحفظ مذہب و لحاظ زمانہ پر واقع اور تمام خوبیوں کا جامع ہے کہ خواہی نہ خواہی قلوب اس کی طرف جھک جائیں اور تشتت اقوال و فتاویٰ کے پریشان کیے ہوئے ذہن اسے سنتے ہی سکون و اطمینان پائیں، ہم امید کرتے ہیں کہ یہ زمانہ اگر امام پاتے اور ان کے حضور یہ قول پیش کیا جاتا بے شک پسند فرماتے۔ اھ۔[1]

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الاجارۃ، ۸/۱۳۰ تا ۱۳۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

تنقیح طلب مسائل کی توضیح

﴿۱﴾

شرائط ہبہ سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ واہب موہوب لہ کو قبضہ دے دے، جب تک شَے موہوب پر موہوب لہ کا قبضہ نہ ہو، ہبہ تام وکامل نہ ہوگا، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو ایک چیز ہبہ کردے، اور قبضہ وتصرف دے دے، بعدہ کسی دوسرے کو ہبہ کردے تو وہ شَے موہوب، موہوب لہ اول کی ملک سے خارج نہ ہوگی تا آں کہ وہ آپ بطوع ورغبت دست بردار نہ ہوجائے یا ہبہ ثانی کو منظور وتسلیم نہ کرلے، اگر موہوب لہ اول بطوع وخوشی اسے منظور کرلے تو یہ ہبہ صحیح ہوجائے گا۔

لیکن اس کے باوجود کیا وہ موہوب، موہوب لہ اول کی ملکیت سے خارج ہوگا یا نہیں؟ اس کی تنقیح در کار ہے، جسے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اچھے دل کش انداز میں منقح کیا، جس کا خلاصہ حاضر ہے۔

"مالک اصلی زید نے دو باغ اپنے پسر عمرو کو دیے، بعد چند روز زید نے بکر اور خالد پسرِ عمرو کو وہی باغات عطا کیے، اور عمرو نے اس کی اجازت بھی دے دی مگر عمرو باذن واہب قابض ومتصرف رہا پھر خانہ ملکیت دفتر حاکم سے عمرو کا نام خارج کرا کے، بکر وخالد کا نام اسی خانہ میں قائم کرایا، اور وہ باغات ان دونوں کو دے دیے۔ مگر اس کے باوجود اس کے محاصل پر عمرو بدستور قابض ومتصرف رہا، اور ہر قسم کا تمتع وفائدہ اٹھاتا رہا، خالد وبکر نے بربنائے اتحاد ویک جہتی جو انھیں عمرو کے ساتھ حاصل تھی، کوئی تعرض نہ کیا۔ کچھ عرصہ گزرنے کے بعد بکر نے ان باغات کے محاصل نصفی لینا چاہا، اور عمرو سے تعرض کیا تو عمرو مانع ہوا۔

غرض بسیار گفتگو کے بعد عمرو نے یہ استدعا کی کہ بکر ثلث لے لے، بکر نے بغرض قطع نزاع اپنے حق سے اس قدر نقصان گوارا کرلیا، اور عمرو سے کہا: "ہم باہمی رضامندی سے فیصلہ کرلیں گے"۔ دونوں نے اس پر اتفاق کیا کہ بکر ثلث لے اور خالد دو ثلث۔

پھر چند روز کے بعد عمرو مع اپنے پسر خالد کے، بکر کے اخذ محاصل ثلث سے مانع آئے۔ اور دوبارہ داخل خارج کرکے عمرو نے یہ سوال پیش کردیا کہ مالک اصلی میں ہوں۔ چناں چہ حکام نے ان دونوں کا نام اپنے دفتر ملکیت

سے خارج کر دیا۔ اور عمرو کا نام قائم کر دیا۔ مذکورہ بالا تفصیل کے بعد تنقیح طلب امر یہ ہے کہ حق بکر قائم رہا یا نہیں۔ بر بنائے اثبات نصف یا ثلث"۔ اھ۔ ملخّصاً۔[1]

نوعیت سوال سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ مالک اصلی نے موہوب لہ اول یعنی عمرو کو باغ دینے کے بعد قبضہ بھی کرا دیا۔ اور اس کی غیبت میں بکر و خالد پسر عمرو کو دیا، جب کہ عمرو کی ملکیت قبضہ پا لینے کی وجہ سے تام ہو گئی، پھر دوسروں کو دینا ملک غیر میں تصرف کرنا ہے، اور بے اذن مالک ملک غیر میں تصرف باطل ہے۔ یا مالک کی اجازت پر موقوف رہے گا پھر جب موہوب لہ اول نے اس کی اجازت دی تو ہبہ صحیح ہو گیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ ہبہ ہبۂ مشاع ہے یا غیر مشاع صورت سوال سے معلوم ہوتا ہے وہ ہبہ بطور شیوع ہے اور شَے مشاع کا ہبہ بغیر تقسیم درست نہیں اس کی تنقیح کلک رضا سے ملاحظہ فرمائیں:

"جب مالک اصلی نے وہ باغ عمرو کو دے دیا اور عمرو نے قبضۂ کامل پا لیا تو وہ باغ مالک اصلی کی ملک سے نکل کر ملکِ عمرو میں آئے، اور اب مالک حقیقی عمرو قرار پایا، بعدہ جب غیبت عمرو میں مالک اول نے نام عمرو خانۂ ملکیت سے خارج کر کے نام بکر و خالد داخل کر دیا، اور وہ باغ انھیں عطا کر دیے تو یہ ہبہ ہبۂ ملک غیر ٹھہرا، اور اجازت عمرو پر موقوف رہا، پھر جب عمرو نے بعد حضور اس امر کو بطوع و رغبت جائز رکھا، ہبہ اگر چہ صحیح ہو گیا ہو مگر خالد و بکر کے لیے ثبوت ملک محل کلام ہے، کہ اگر ہبہ ان دونوں کو مشاعاً تھا، جب تو ناتمامی وعدم ثبوت ملک موہوب لہما ظاہر ہے، کہ واہب حقیقی یعنی عمرو نے اب تک تقسیم کر کے ممیزاً تسلیم نہ کی۔ اس کا جزئیہ تنویر و در مختار و رد المحتار وغیرہا کتب عدیدہ سے پیش کیا۔

آگے لکھتے ہیں:

اگر ایک ایک باغ ہر موہوب لہ کو جداگانہ دیا گیا تھا تاہم اس قدر تقریر سے سوال ظاہر ہے کہ آخر تک عمرو نے اپنا قبضہ و تصرف اس ہبہ پر سے نہ اٹھایا اور کسی دن بکر و خالد کے قبضہ میں تسلیم نہ کیا، اور جب تک عمرو کا رفع ید اور قبضۂ موہوب لہما میں تسلیم ثابت نہ ہو تو ہبہ ہر گز تمام اور تملک موہوب لھما ثابت نہیں ہو سکتا۔

اس کا جزئیہ ہندیہ، ہدایہ وغیرہ کتب فقہ سے پیش کیا۔

بالجملہ عمرو جب تک اپنا قبضہ بالکلیہ اٹھا کر موہوب لھما کو قبض کامل نہ کرا دے ہبہ ہر گز تمام نہ ہوگا، اور موہوب ملک واہب سے باہر نہ آئے گا، اور بہ سبب ناتمامی یہ ہبہ شرعاً مثبت ملک نہ ہوا اور عند اللہ اقرار غلط کہ شرعا وجہِ صحت نہیں رکھتا اثبات ملک کے لیے کافی نہ ہوگا۔

(1)- فتاوی رضویہ، کتاب الھبۃ، ۸/ ۳۷، ۳۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

في الدر المختار:

”لو أقر كاذباً لم يحل له لأن الإقرار ليس سببا للملك نعم لو سلمه برضاه كان إبتداء هبة وهو الأوجه“.[1] اهـ.

ابتداءً یہ ثابت ہوا کہ مالک اصلی زید کا تصرف بعد ہبہ، ملک غیر میں اذن مالک حقیقی عمرو پر موقوف رہا، لیکن بعد اجازت عمرو یہ محقق ہوا کہ ہبہ صحیح ہو گیا، لیکن پھر ایک اشکال پیدا ہوتا تھا کہ یہ ہبہ مشاع ہے، اور ہبہ مشاع باطل ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے اس شق کا حکم واضح کر دیا کہ جب ہبہ ہی درست نہ ہوا تو موہوب لھما کی ملک کا بھی ثبوت نہ ہوا، پھر یہ احتمال ہو سکتا تھا کہ دونوں باغ ہر ایک کو علی حدہ علی حدہ دیے ہوں، اس کو اس طور پر دفع کر دیا کہ بعدِ عطا، قبضۂ موہوب لہ بھی ضروری ہے، اور جب واہب حقیقی آخر ایام تک خود ہی قابض و متصرف رہا تو قبضہ موہوب لہ نہ پایا گیا، اور یہی شرط اول ہے، جس کی وجہ سے ہبہ ناقص و ناتمام ہوا۔

﴿۲﴾

ایسی جائداد جو کسی نے اپنی اولاد اور زوجہ کے نام خریدی، اور زندگی بھر خود اس پر قابض رہا، انھیں کسی طرح کا تصرف و اختیار نہ دیا تو وہ جائداد ملکِ موہوب لہ کہلائے گی یا نہیں؟ بر تقدیر اول اس کے لیے قبضہ شرط ہے، وہ یہاں پایا نہیں گیا، بر تقدیر ثانی یعنی ملک موہوب لہ نہ کہلائے تو وہ شے اس خریدار کی موت کے بعد ورثہ کے لیے محل ترکہ ثابت ہوگی یا نہیں، اس پیچیدہ مسئلہ کی تنقیح اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی تحریر سے ملاحظہ فرمائیں۔

سوال: ”زید نے کچھ جائداد اپنے نابالغ بیٹے بکر اور منکوحہ بیوی کے نام خریدی- زید کے اور دو نابالغ لڑکیاں تھیں ان کے لیے کچھ نہیں خریدا، زید کے ایک اور لڑکا پیدا ہوا، اس کے نام بھی کچھ جائداد خریدی، لیکن وہ حالت نابالغی میں انتقال کر گیا، زید کل جائداد کی آمدنی جو اس نے اپنے نام، نابالغ بیٹے بکر، متوفی بیٹے اور بیوی کے نام خریدی تھی، از خود وصول کرتا تھا اور اپنے تحت و اختیار میں رکھتا تھا، بکر کو بجز نان گندم و لباس تن کسی طرح کا کوئی تصرف و اختیار نہ تھا، بعد چند مدت زید کا انتقال ہوا اور کل جائداد اور اسباب نقد و جنس کی آمدنی کی بکر تحصیل کرنے لگا- جب والدۂ بکر فوت ہوئی تو سب جائداد نقد و جنس زید کے ہاتھ آئی، اور بکر نے کل جائداد کی آمدنی سے جو کہ زید چھوڑ کر مرا، اور جائداد اپنے نام اور اپنے دو لڑکوں کے نام خریدی۔

اب اگر تقسیم جائداد ہو اور بہنیں اپنا حصہ طلب کریں تو کل جائداد سے حصہ ملے گا یا صرف متوفی باپ، ماں اور برادر صغیر کی جائداد سے حصہ پائیں گی؟“۔ ملخصاً۔

(1)- فتاوی رضویہ، کتاب الهبة، ۸/ ۳۸، ۳۹، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

جواب ملاحظہ فرمائیں:

وہ جائداد کہ زید نے نابالغ بیٹے بکر کے نام خریدی، خاص ملک بکر ہے جس میں دیگر وارثان زید کا اصلاً کوئی حق نہیں عقود الدریہ فی تنقیح الفتاویٰ الحامدیہ میں ہے:

"في الذخيرة والتجنيس امرأة اشترت ضيعة لولدها الصغير من مالها وقع الشراء للأم لانها لاتملك الشراء للولد وتكون الضيعة للولد لأن الأم تصير واهبة. اهـ مافي العقود".

اس عبارت کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ رقم طراز ہیں:

أقول: باپ کی ایسی خریداری ابتدا سے بیٹے کے لیے ہوگی کیوں کہ باپ کو نابالغ بیٹے کے لیے خریداری کا اختیار ہے اور باپ نے جو ثمن ادا کیا یہ بیٹے کے حق میں تبرع ہے اس لیے کہ اس نے رجوع کا اظہار نہیں کیا۔

اور جائداد کا تاحیات زید قبضۂ بکر میں نہ آنا کچھ مضر نہیں کہ اولاً تو بکر کی ملک بربنائے ہبہ نہیں بلکہ بربنائے خرید پدر ہے اور ملک بذریعہ شرا قبضہ پر موقوف نہیں، اور بالفرض ہبہ ہی ٹھہرائیے تو قبضۂ پدر بعینہ قبضۂ پسر نابالغ ہے۔

مجمع الانہر میں ہے:

"هبة الأب لطفله تتم بالعقد لأنه في قبض الأب فينوب عن قبضه لأنه وليه". اهـ.

اور آمدنی جائداد سے بکر کا سروکار نہ ہونا بھی ملک بکر کے منافی نہیں کہ نابالغ کی خود اپنی جائداد خاص غیر عطائے پدری ہوتی تو اس پر اور اس کی آمدنی پر بھی باپ ہی کا تصرف واختیار ہوتا نابالغ کو اس سے بھی کچھ سروکار نہ ہوتا۔

اور بعد بلوغ بھی عام طور پر دیکھا جاتا ہے کہ جو جائدادیں لوگ اپنے بیٹوں کو لکھ دیتے ہیں اور تکمیل ہبہ کے لیے قبضہ بھی کرا دیتے ہیں ان پر بھی تاحیات آبا، ان مالکان واقعی کا کچھ اختیار و تصرف نہیں ہوتا، اور اگر تاحیات آبا کوئی شخص اپنا تصرف واختیار رکھنا چاہتا ہے، بدوضع اور آوارہ گنا جاتا ہے۔

نظیر اس کی اس کا عکس ہے کہ جب بیٹے لائق وفائق اور ہوشیار و قابلِ کار ہوتے ہیں، اور باپ اپنا فارغ البال رہنا چاہتے ہیں، تمام املاک پدر قبضہ وتصرفِ ابنا میں رہتے ہیں مالکوں کو روٹی کپڑے کے سوا کچھ تعلق نہیں ہوتا جب کہ اس سے بیٹوں کا مالک ہونا لازم نہیں آتا اور نہ اس سے باپ کا غیر مالک ہونا سمجھا جائے گا۔

خلاصہ یہ کہ وہ جائدادیں کہ زید نے بکر کے نام خریدیں ہرگز محل توریث نہیں، اسی طرح وہ بھی جو بکر نے اپنے اور اپنی نابالغ اولاد کے نام خریدی، اگرچہ قیمت زر مشترک سے ادا کی ہو۔

خیریہ میں ہے:

لا یثبت الدار للأب بقول الابن اشتریتها من مال أبي". اهـ.

غایت یہ کہ اگر ثابت ہوجائے کہ زر ثمن مال مشترک سے دیا گیا تو باقی ورثہ کا اس قدر روپیہ بقدر اپنے اپنے حصص کے بکر پر قرض رہے گا، جس کے مطالبہ کے وہ مستحق ہیں۔ نہ کہ جائداد کا کوئی پارہ ان کی ملک ٹھہرے۔ پس ثابت ہوا کہ زید نے جو نقد روپیہ چھوڑا یا زید و عمرو و زوجۂ زید کے نام جو جائدادیں تھیں وہی متروکہ زید و زوجۂ زید ہیں، باقی جائدادیں کہ زید نے بکر کے نام یا بکر نے اپنے اور اپنے بیٹوں کے نام خریدیں ملک بکر و پسران بکر ہیں جن میں باقی وارثان زید کا کوئی حق نہیں ہے"۔[1]

﴿۳﴾

اگر کوئی شخص اپنے بھائی اور بھتیجوں کو دکان یا مکان یا اور کوئی جائداد ہبہ کردے اور ہبہ نامہ کی رجسٹری کرا کے انھیں سپرد کردے، اور وہ سالہا سال اس میں قابض و متصرف رہیں، پھر ان موہوب لھم میں سے کسی کا انتقال ہوجائے، کچھ عرصہ گزر جانے کے بعد شخص مذکور اپنے ہبہ سے رجوع کرنا چاہے تو اس کو یہ حق ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں حکم یہ ہے کہ شَے موہوب اگر قابل تقسیم ہو اور واہب نے تقسیم کرکے ہر ایک کو ممتاز جدا جدا حصہ سپرد کردیا یا کوئی معمولی چیز جیسے چھوٹی دکان وغیرہ کہ قابل تقسیم نہ ہو واہب نے ہبہ کرکے موہوب لھم کے حوالہ کردی اور اس پر ان کا قبضہ بھی کرادیا، یا موہوب لھم فقیر تھے، تو ان تمام صورتوں میں رجوع نہیں، کہ موہوب لہم اگر فقیر تھے تو یہ ہبہ صدقہ ہے، اور صدقہ میں رجوع نہیں۔ اور اگر فقیر نہ بھی ہوں تو وہ ذی رحم محرم ہیں، اور اہل قرابت کو ہبہ کرنے کے بعد ان سے واپس لینا جائز نہیں بالخصوص جب کہ ان میں سے ایک کا انتقال ہوچکا ہے، کہ ہبہ بعد موت تام ہوجاتا ہے جس سے رجوع درست نہیں۔

اور اگر وہ مکان بڑا یعنی قابل تقسیم ہے اور واہب نے بغیر تقسیم کیے مشاعًا ہبہ کردیا اور اس پر قبضہ بھی دے دیا یا موہوب لھم اس وقت غنی تھے تو رجوع و واپسی درکنار ہبہ ہی صحیح نہیں واہب کو حق ہے کہ ہبہ کی ہوئی شَے واپس لے لے جس سے نہ تو قرابت مانع اور نہ ہی کسی موہوب لہ کا انتقال کرجانا کہ مکان ان کی ملک میں آیا ہی نہ تھا جو شرائط رجوع دیکھے جائیں۔

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الهبة، ۸/۴۲-۴۴، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

مذکورہ بالا تفصیل کے بعد یہ سوال باقی رہ جاتا ہے کہ موہوب لھم میں سے بعض غنی ہوں اور بعض فقیر ایسی صورت میں واہب کا رجوع صحیح ہے یا نہیں؟ اس کی تنقیح مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تحریر میں ملاحظہ فرمائیں۔

" **أقول:** صدقہ کی صورت میں سب غنی ہوں یا بعض غنی اور بعض فقیر ہوں تو رجوع صحیح ہے کیوں کہ شیوع صدقہ میں اس وقت مؤثر نہیں، جب دو یا کئی فقیروں پر کل صدقہ کیا ہو کیوں کہ ایسی صورت میں کل صدقہ سے مقصود رضائے واحد جل جلالہ ہے اور اگر اس کل کا بعض حصہ غنی کو ہبہ کر دیا تو صحیح نہیں کیوں کہ اب کل اللہ واحد جل جلالہ کے لیے نہ ہوا تو صحیح معتمد مذہب کے مطابق مفید ملک ہونے سے مانع پایا گیا۔

"ألا ترىٰ إلىٰ ماصرح في تنوير الأبصار وشرحه الدر المختار من أنّ الصدقة كالهبة بجامع التبرّع وح لا تصح غير مقبوضة ولا في مشاع يقسم". اهـ.

" تنویر الابصار اور اس کی شرح در مختار میں یہ تصریح کی گئی کہ صدقہ ہبہ کی طرح ہے اور دونوں میں وجہ جامع تبرع ہے۔ تو یہ (صدقہ) بھی نہ تو بلا قبضہ صحیح ہوگا نہ ایسے مشاع میں جو قابل تقسیم ہو۔

"قال في البحر فإن قلت تقدم أن الصدقة لفقيرين جائزة فيما يحتمل القسمة بقوله وصح تصدق عشرة لفقيرين قلت المراد ههنا من المشاع أن يهب بعضه لواحد فقط فح هو مشاع يحتمل القسمة بخلاف الفقيرين فإنه لا شيوع". اهـ.

تو ہماری زیر بحث صورت بعینہٖ یہی ہے جس کے بطلان کی تصریح ہے یعنی ایک چیز کے بعض کا صدقہ کرنا اور بعض کو اپنی ذاتی ملک میں رکھنا کیوں کہ اغنیا کے حصہ کا ہبہ جب شیوع کی وجہ سے مفید ملک نہ ہوا تو وہ حصہ واہب کی اپنی ملک میں رہا تو یہ صرف بعض کا صدقہ اور بعض کا اپنی ملک میں رکھنا ہوا تو صحیح نہ ہوگا، یعنی فقیر کی ملکیت کے لیے بھی مفید نہ ہوا تو واضح ہوا کہ یہ صدقہ سے رجوع نہیں کہ نا جائز ہو کیوں کہ رجوع جب ہوتا کہ فقیر کی ملکیت ثابت ہوتی جب کہ یہاں فقیر کی ملکیت ثابت نہ ہوئی۔ اور جب ملک نہ ہوئی تو رجوع بھی نہ ہوا تو یہاں کوئی مانع نہیں-هكذا ينبغي التحقيق إذا ساعد التوفيق. والله سبحانه تعالىٰ أعلم". [1]

﴿۴﴾

وہ تالاب یا جھیل یا دریا جو گاؤں سے قریب ہو اور زمین دار اس سے مچھلیاں پکڑوا کر نصف مچھلیاں اپنے پاس رکھ لے اور نصف ماہی گیروں کو دے دے تو کیا یہ جائز ہے جب کہ وہ مچھلیاں بغیر شکار کے دست رس سے باہر

(1)-فتاوی رضویہ، كتاب الهبة، ۸/ ۴۵-۴۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

ہیں اور اگر ان تالابوں اور جھیلوں کی مچھلیاں فروخت کردیں بایں طور کہ زمین دار زر ثمن لے لے اور شکاری ان تالابوں یا جھیلوں کو اپنے قبضے میں لے لیں تو یہ کہاں تک روا؟۔ جابجا اس کا رواج پایا جاتا ہے، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے زمانہ میں بھی اس کا رواج تھا، اس کے بارے میں آپ سے سوال کیا گیا تو آپ نے بالتفصیل اس کی تنقیح فرما کر توضیح کی، تفصیل سے قبل اس مسئلہ کا اجمالی حکم ملاحظہ کرلیں تاکہ تنقیح بآسانی سمجھ میں آسکے۔

اس کا شرعی حکم یہ ہے کہ وہ تالاب یا جھیلیں زمین داروں نے مچھلیاں پالنے کے لیے تیار رکھی ہیں یا نہیں، اگر تالاب اسی غرض کے لیے رکھے ہوں یا مچھلیاں آنے کے بعد انھوں نے ایسا بند باندھا کہ مچھلیاں نکل نہ سکیں تو ان دونوں صورتوں میں مچھلیوں کے مالک زمین داران ہیں، اور اگر یہ دونوں صورتیں نہ ہوں تو مچھلیاں اپنی اباحت اصلیہ پر باقی رہیں گی ـــــ جس صورت میں مچھلیوں کے مالک زمین دار ہوں ماہی گیروں کو ان کی محنت کی اجرت مثل ملے گی، جو مچھلیوں کی نصف رقم سے زائد نہ ہو اور در صورت اباحت اگر زمین دار نے وقت متعیّن کرکے اجیر رکھا ہو تو پکڑی ہوئی مچھلیاں سب زمین دار کی ہوں گی اور اجیروں کو اجرت مثل ملے گی، اور اگر وقت متعیّن نہ کیا ہو تو مچھلیاں اجیروں کی ہوں گی اور زمین داروں کا نصف مچھلیاں لینا ظلم ہے، اور یہی تینوں صورتیں ان کی خرید وفروخت میں بھی جاری ہوں گی۔ اب اس کی توضیح اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے قلم سے ملاحظہ کریں۔ فرماتے ہیں:

”**أقول و باللہ التوفیق**، اس کے جواب میں اول تنقیح اس امر کی ضروری کہ آیا وہ مچھلیاں زمین داروں کی ملک ہیں یا نہیں؟ اس بارے میں حکم شرع یہ ہے کہ اگر زمین داروں نے وہ تالاب اسی مقصد کے لیے مہیا کیے کہ برسات کے پانی جو ندیوں سے مچھلیاں بہا کر لائیں ان میں فراہم ہو کر ہماری ملک میں آئیں تو بلاشبہہ ان میں جو مچھلیاں جمع ہوں گی ان زمین داروں کی ملک خاص ہوں گی، اور اگر تالاب اس لیے مہیا نہ کیے مگر جب پانی بہا کر لایا انھوں نے ان کی روک کرلی، کوئی مینڈھا وغیرہ ایسا باندھ دیا کہ اب مچھلیاں بہاؤ میں نہ نکل جائیں تو بھی وہ مچھلیوں کے مالک ہوں گے، ان دونوں صورتوں میں بلا اذن زمین دار کسی کو ان مچھلیوں کا پکڑنا اور اپنے تصرف میں لانا، ناجائز ــ یہاں تک کہ اگر کوئی شکار کرے تو زمین دار کہ شرعًا اس کا مالک ہے ایک ایک مچھلی اس سے واپس لے سکتا ہے، اور اگر ان صورتوں میں سے کچھ نہ تھا، نہ تالاب انھوں نے اس غرض کے لیے مہیا کیے اور نہ بعد مچھلیاں آنے کے ان کی روک کی، تو البتہ مچھلیاں اپنی اباحت اصلیہ پر باقی ہیں، کہ انھیں جو پکڑے گا مالک ہو جائے گا، اور زمین دار کا اس سے واپس لینا جائز نہ ہوگا کہ وہ کسی خاص شخص کی ملک نہیں۔[1] اھ۔

(اس کے بعد شامی اور فتح القدیر سے مسئلہ کا جزئیہ پیش کیا)

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الإجارۃ، ۸/۱۳۴، ۱۳۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

پس پہلی دو صورتوں میں کہ زمین دار مالک ماہی ہیں اگر انھوں نے نصف لے لیں ہرگز ظلم نہ کیا، کہ وہ کل انھیں کی ملک تھیں بلکہ اگر زمین دار بعد اخذ و شکار ایک نصف مچھلیوں کا جدا کر کے برضائے خود اپنی طرف سے ہبہ تامّہ صحیحہ نہ کر دیں تو ان کے پکڑنے والوں پر لازم کہ یہ نصف بھی زمین دار کو دے دیں، اگرچہ ان میں باہم اس شکار کی اجرت میں نصف مچھلیوں کا قرار داد ہو لیا کہ ایسا اجارہ ہی شرعاً فاسد ہے، غایت یہ کہ اپنے اس عقد اجارہ کی صورت میں اجرت مثل لے لیں جو ان نصف مچھلیوں کی قیمت سے زائد نہ ہو مثلاً جتنی دیر انھوں نے دام کشی کی اس کی اجرت مثل چار آنے ہوتے ہیں، اور مچھلیاں آٹھ آنے یا اس سے زائد قیمت کی پکڑی گئیں جب تو یہ پورے چار آنے کے مستحق ہیں اور کم کی شکار ہوئیں تو آدھی مچھلیوں کے جو دام ہوں اس سے زائد نہ پائیں گے، فرض کیجیے جال میں چھ آنے کی مچھلیاں آئیں تو انھیں تین آنے ملیں گے، اور دو کی تو ایک ہی آنہ اور سو (۱۰۰) روپے کی تو وہی چار (۴) آنے اور تیسری صورت میں جہاں زمین دار مالک ماہی نہیں ہوتے اگر زمین داروں نے ان شکار کرنے والوں کو اجارہ پر لیا اور وقت متعیّن کر دیا مثلاً آج دوپہر یا شام تک جال ڈالو تو اس صورت میں جتنی مچھلیاں جال میں آتی جائیں گی، سب ملک زمین دار ہوتی جائیں گی، جن میں شکار کنندگان کا کوئی حق نہیں، بلکہ اب بھی وہی اپنے عمل کی اجرت پائیں گے، اور زمین داروں کا نصف مچھلیاں لینا ہرگز ظلم نہیں۔ بلکہ پکڑنے والے جو نصف لیں گے انھیں ناجائز ہے ہاں اگر وقت متعیّن نہ کیا تو بے شک وہ مچھلیاں ملکِ شکار کنندگان ہوں گی اور وہ کسی اجرت کے مستحق نہ ہوں گے، صرف اس چوتھی صورت میں یہ حکم ہے کہ زمین داروں کا نصف لینا ظلم ہے۔ اھ۔[1]

⊙⊙⊙

(1)-فتاوی رضویه، کتاب الإجارة، ۸/۱۳٤ تا ۱۳٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

استخراج احکام

﴿۱﴾

احکام کا استنباط و استخراج مجتہدین ہی کا خاصہ ہے اور مجتہدین علماے امت کا اس پر عمل رہا ہے کہ قرآن و سنت اور فقہاے امت کے وضع کردہ اصول و قواعد کی روشنی میں احکام کا استخراج فرمائیں۔ یہ ہر کس و ناکس کا کام بھی نہیں بلکہ اسی کا حق ہے جسے اللہ تعالیٰ نے فضل خاص سے استخراج و استنباط پر قدرت عطا کی ہے، بلاشبہہ مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ العَزِیز مختلف علوم و فنون میں مہارت تامہ اور قدرت کاملہ کے ساتھ فقہا کے اصول کی روشنی میں استخراج و استنباط کی خداداد قوت رکھتے تھے۔ اس لیے آپ نے اپنی خداداد صلاحیت، علمی لیاقت اور فقہی بصیرت سے بڑی قوت و وضاحت کے ساتھ کتب فقہ کی روشنی میں غیر منصوص احکام کا استخراج کیا جس کے بے شمار شواہد آپ کے فتاویٰ میں موجود ہیں۔ ان میں سے چند ناظرین کی خدمت میں پیش کیے جاتے ہیں، ملاحظہ ہو۔

(۱)- ایک مسئلہ یہ ہے کہ جن جانوروں کا گوشت حلال ہے ان کے جسم کا بعض حصہ مستثنیٰ بھی ہے یا بالکلیہ سب حلال ہیں، حدیث شریف میں سات چیزوں کے استثنا کی صراحت کی گئی:

۱- مرارہ یعنی پتہ ۲- مثانہ یعنی پھکنا ۳- حیا یعنی فرج ۴- ذکر ۵- انثیین ۶- غدہ ۷- دم یعنی خون مسفوح جیساکہ بیہقی نے حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے روایت کی:

”عن ابن عباس رضي الله تعالیٰ عنهما كان رسول الله ﷺ: «يكره من الشاة سبعا المرارة والمثانة والحيا والذكر والأنثيين والغدة والدم وكان أحب الشاة إليه مقدمها»“.[1] اھ.

اس حدیث پاک سے ظاہر کہ بیان حصر مقصود نہیں، اس لیے فقہاے کرام نے پانچ کا اور اضافہ کیا—

۸- نخاع الصُّلب یعنی حرام مغز ۹- گردن کے دو پٹھے جو شانوں تک ممتد ہوتے ہیں ۱۰- خون جگر ۱۱- خون طحال ۱۲- خون گوشت یعنی دم مسفوح نکل جانے کے بعد جو خون گوشت میں رہ جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔

(1)- المعجم الأوسط، ھ: ۹٤۸٦، ۱۰/ ۲۱۷، بحوالہ فتاوی رضویہ مترجم.

بحرالمحیط میں ہے:

"الغدد والذکروالأنثیان والمثانة والعصبان اللذان في العنق والمرارة و القصید مکروه". [1] اھ. ملخّصاً.

جامع الرموز میں اس کے بعد ہے:

"وکذا الدم الذي یخرج من اللحم والکبد والطحال". [2] اھ.

ذبائح الطحاوی میں ہے:

"الذکر والأنثیان والمثانة والعصبان اللذان في العنق والمرارة تحل مع الکراهة، وکذا الدم الذي یخرج من اللحم والکبد والطحال دون الدم المسفوح، وهل الکراهة تحریمیة أو تنزیهیة قولان". [3] اھ.

یہاں تک توفقہاے کرام کی تصریحات تھیں، لیکن امام احمد رضا قُدِّسَ سِرُّہٗ العزیز نے ان پر مزید دس کا اضافہ کیا اس کے ساتھ امام موصوف نے وہ دلائل بھی پیش کیے ہیں جن کی روشنی میں ان اشیا کا استخراج کیا ملاحظہ ہو۔ فرماتے ہیں:

علما کی ان زیادات سے ظاہر ہو گیا کہ سات میں حصر مقصود نہ تھا، بلکہ باتباع نظم حدیث و نص امام ان پر اقتصار واقع ہوا، اور خود ان علماے زائدین نے بھی قصدِ استیعاب نہ فرمایا، یہ امر انھیں عبارات مذکورہ سے ظاہر، اور اس پر دوسری واضح دلیل یہ ہے کہ جگر و طحال اور گوشت کے خون گنے اور ۱۳- خون قلب چھوڑ گئے حالاں کہ وہ ان کے مثل ہے یہاں تک کہ عتابیہ و خزانہ اور قنیہ وغیرہ میں اس کی نجاست پر جزم کیا۔

حلیہ میں ہے:

"في القنیة دم قلب الشاة نجس وإلیه مال صاحب الهدایة في التجنیس وفي خزانة الفتاویٰ دم القلب نجس ودم الکبد والطحال لا". [4] اھ.

---

(1)-جامع الرموز بحواله محيط، كتاب الذبائح، ۳/ ۳۵۱، بحواله فتاوى رضويه مترجم.

(2)-ايضاً.

(3)-حاشيه طحطاوي على الدر المختار، ٤/ ١٥٧، بحواله فتاوى رضويه مترجم.

(4)-حلية المحلي شرح منية المصلي، مجلس بركات، مبارك پور.

رحمانیہ میں ہے: "في العتابية دم القلب نجس و دم الكبد و الطحال لا". [1]اھ.

نیز عدم حصر پر ایک دلیل قاطع یہ ہے کہ عامۂ کتب میں دم مسفوح اور ان کتابوں میں دم لحم و طحال وکبد کو شمار کیا تو اس سے واضح کہ کلام اعضا سے اخلاط تک متجاوز ہوا اور بے شک اخلاط سے ۱۴- مِرّہ بھی ہے یعنی وہ زرد پانی کہ پتے میں رہتا ہے جسے صفرا کہتے ہیں اور ہمارے علما کتاب الطہارہ میں تصریح فرماتے ہیں کہ اس کا حکم مثل پیشاب کے ہے، بلکہ بعض نے تو مثل خون کے ٹھہرایا۔

در مختار میں ہے: "مرارة كلّ حيوان كبوله". [2]اھ.

حلیہ میں ہے: "قيل مرارة الشاة كالدم وقيل كبولها خفيفة عندهما طاهرة عند محمد". [3]اھ.

بہر حال کھانا اس کا بے شک ناجائز ہے، کما هو المذهب في البول. باوجود اس کے یہاں شمار میں نہ آیا۔ یوں ہی اخلاط سے ۱۵- بلغم ہے کہ جب براہ بینی (ناک) مندفع ہو جیسے بھیڑ وغیرہ میں مشاہد ہے، اسے عربی میں مخاط اور فارسی میں آب بینی کہتے ہیں۔ اس کا کھانا بھی یقیناً ناجائز یہ بھی یہاں غیر معدود، اور مِن جملۂ دماء۔ ۱۶ - علقہ یعنی وہ خون بھی ہے جو رحم میں نطفہ سے بنتا ہے منجمد ہو کر علقہ نام رکھا جاتا ہے وہ بھی قطعاً حرام۔

ردالمحتار میں ہے: "العلقة و المضغة نجسان كالمني". [4]اھ.

یوں ہی، ۱۷- دبر یعنی پاخانہ کا مقام، ۱۸- کرش یعنی اوجھڑی، ۱۹- امعا یعنی آنتیں بھی اس حکمِ کراہت میں داخل ہیں، بے شک دبر فرج و ذکر سے اور کرش و امعا مثانہ سے اگر خباثت میں زائد نہیں تو کسی طرح کم بھی نہیں، فرج و ذکر اگر گزر گاہ بول و منی ہیں، دبر گزر گاہ سرگین ہے، مثانہ اگر معدن بول ہے شکنبہ و رُوْدَہ مخزنِ فرث ہیں، اب خواہ اسے دلالۃ النص سمجھا جائے یا اجرائے علت منصوصہ۔

رحمانیہ میں ہے: "في الينابيع كره النبي ﷺ من الشاة سبعة أشياء: الذكر والأنثيين والقبل والدبر والغدة والمثانة والدم.

---

(1)-رحمانيه.

(2)-درمختار، كتاب الطهارة، باب الإستنجاء، ۱ /۵۷، بحواله رضويه مترجم.

(3)-حلية المحلي شرح منية المصلي.

(4)-ردالمحتار بحواله نهايه وزيلعي، كتاب الطهارة، الأنجاس، بيروت. ۱ /۲۰۸.

قال أبو حنیفة: الدم حرام بالنص والستة نکرھھا لأنھا تکرھھا الطبائع ".[1]اھ.

۲۰-وہ گوشت کا ٹکڑا جو رحم میں نطفہ سے بنتا ہے، جسے مضغہ کہتے ہیں، اجزاے حیوان سے ہے، اور وہ بھی بلا شبہہ حرام، عام ازیں کہ وہ مخلّقہ ہو یا غیر مخلّقہ یعنی ہنوز اس میں اعضا کی کلیاں پھوٹی ہوں یا صرف لوتھڑا ہو۔

ہدایہ میں ہے: "في الجنین التام الخلقة أنه جزء من الأم حقیقة لأنه متصل بها حتی یفصل بالمقراض الخ".[2]اھ.

۲۱-ہمارے امام اعظم کے نزدیک بچہ تام الخلقۃ بھی کہ من وجہ جز حیوان ہے حرام ہے خواہ اس کے پوست پر بال آئے ہوں یا نہیں — مگر جب کہ زندہ نکلے اور ذبح کرلیں۔

ہدایہ میں ہے:

"من نحر ناقة أو ذبح بقرة، فوجد في بطنها جنینا میتا لم یؤکل أشعر أو لم یشعر".[3]اھ.

۲۲-یوں ہی نطفہ بھی حرام ہے، خواہ نر کی منی مادہ کے رحم میں پائی جائے یا خود اسی جانور کی منی ہو۔

ردالمحتار میں ہے: "في البحر والتتارخانیة أن مني کل حیوان نجس".[4]اھ.

فرماتے ہیں: اب سات کے سہ گونہ سے بھی عدد بڑھ گیا اور ہنوز اور زیادات ممکن-وہ سات اشیا حدیث میں آئیں، اور پانچ چیزیں کہ علما نے بڑھائیں اور دس کہ فقیر نے زیادہ کیں — ان بائیس (۲۲) مسائل اور باقی فروع وتفاریع سب کی تفصیل تام وتحقیق تمام فقیر کے رسالہ "المنح الملیحة، فیما نهي من أجزاء الذبیحة" میں دیکھی جائے۔[5]

اس سے امام احمد رضا قدس سرہٗ کی وسعت نظر اور قوت استنباط بالکل عیاں ہے کہ جن اجزا کا استخراج فقہا نے نہ کیا ان کا استخراج آپ کی ذات سے ہوا۔

---

(1)-رحمانیه.

(2)-هدایه، کتاب الذبائح، ٤/٤٣٨، بحواله رضویه مترجم.

(3)-ایضاً.

(4)-ردالمحتار، کتاب الطهارة باب الانجاس، بیروتی، ١/٢٠٨.

(5)-فتاوی رضویه، ٨/٣٢٤ تا ٣٢٧، رضا اکیڈمی، ممبئی ٣.

اصلاح و موعظت کا عنصر

(۱)

فالج زدہ انسان اگر شطرنج کھیلے تو اسے مجنون کہا جائے گا یا معتوہ کہ اس کے تصرفات نافذ نہ ہوں، اگر کسی عالم کو چند سال مرض رہے اور طول مرض کے سبب دل گھبرائے اور دل بہلانے کے واسطے شطرنج کھیلے تو اسے مخبوط الحواس گردانیں گے یا نہیں اور عالم کو ایسا فعل کرنا کہاں تک روا ہے؟

اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ فالج دماغی مرض تو ہے لیکن اس کو جنون لازم نہیں اور فقہ کی تمام کتابوں میں مذکور ہے کہ اگر یہ مرض ممتد ہو جائے تو مریض کا حکم تن درست کا ہے اور اس کے تصرفات نافذ ہوں گے، اور رہا شطرنج کھیلنا تو یہ اختلال عقل کو مستلزم نہیں کہ اسے مخبوط الحواس کہیں، بلکہ یہ تو سلیم الحواس ہونے کا متقاضی ہے، اور شطرنج کھیلنا کسی عالم کے شایان شان نہیں۔ اور کسی کے ارتکاب گناہ سے شرعاً اس کے تصرفات باطل نہیں ہوتے، چناں چہ روایتوں میں آیا ہے کہ امام شعبی شطرنج کھیلتے تھے، مگر انھیں کوئی مخبوط الحواس نہیں کہتا۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ سے اس کا سوال ہوا تو آپ نے اس کا حکم بیان کرنے کے بعد اصلاح و موعظت کا طریقہ اپناتے ہوئے یوں لکھا:

" بعض جاہل جو یہ کہنے لگتے ہیں کہ یہ کیسے عالم ہیں جو ایسے فعل کرتے ہیں، یا ان کی عقل کدھر گئی کہ عالم ہو کر ایسی باتوں میں مشغول ہیں، قطع نظر اس سے کہ جہلا کو علما کے افعال سے تعرض اور طعن و تشنیع روا نہیں۔

حدیث پاک میں ہے:

" عالم بے عمل مثل شمع کے ہے کہ خود جلتا ہے اور تمھیں روشنی پہنچاتا ہے۔"

یہ محاورہ ایسا ہے جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہوا:

«اَتَاْمُرُوْنَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَ تَنْسَوْنَ اَنْفُسَكُمْ وَ اَنْتُمْ تَتْلُوْنَ الْكِتٰبَ اَفَلَا تَعْقِلُوْنَ﴿۴۴﴾» [البقرة: ٤٤]

کیا تم لوگوں کو بھلائی کا حکم کرتے ہو اور اپنی جانوں کو بھول جاتے ہو حالاں کہ تم کتاب کی تلاوت کرتے ہو تو کیا تمھیں سمجھ نہیں۔[ت]

یا اس سے بڑھ کر ارشاد ہوا:

«اَوَ لَوْ كَانَ اٰبَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُوْنَ شَيْـًٔا وَّلَا يَهْتَدُوْنَ۝»[البقرة: ۱۷۰]

کیا اگر ان کے اباو اجداد کسی چیز کی عقل نہ رکھتے ہوں، اور نہ ہی راہ یافتہ ہوں۔[ت]

اب کیا قرآن عظیم نے انھیں بے عقل کہہ کر ان کی بیع و شرا، اجارہ وہبہ وغیرہا تصرفات کو باطل ٹھہرایا ہے، حاشا وکلاّ کوئی عاقل ایسا گمان ہرگز نہیں کرسکتا۔ و من ادعی فعلیه البیان[1]- جو یہ دعویٰ کرے تو اس پر بیان لازم ہے۔

﴿۲﴾

مسجد کی زمین غصب کرنے والا فاسق وفاجر، جائر اور مرتکب کبائر مستحق عذاب نار و غضبِ جبار ہے، والعیاذ باللہ تعالیٰ ــــ رسول اللہ ﷺ ارشاد فرماتے ہیں:

”لا یأخذ أحد شبراً من الأرض بغیر حقه إلا طوقه الله إلیٰ سبع أرضین إلیٰ یوم القیٰمة“.[2]اھ.

جو شخص ایک بالشت بھر زمین ناحق لے گا، اللہ تعالیٰ وہ زمین اور زمین کے ساتوں طبق تک اس کے گلے میں قیامت کے دن طوق بناکر ڈالے گا۔

اور فرماتے ہیں ﷺ:

”من أخذ من الأرض شیئاً بغیر حقه خسف به یوم القیٰمة إلیٰ سبع أرضین.[3] رواه البخاري عن ابن عمر رضی الله تعالیٰ عنه“.اھ.

جو شخص کسی قدر زمین ناحق دبالے گا قیامت کے دن زمین کے ساتویں طبق تک دھنسا دیا جائے گا۔

اور فرماتے ہیں ﷺ:

”ایما رجل ظلم شبراً من الأرض کلفه الله عزوجل أن یحفره حتی بلغ اٰخر سبع أرضین ثم یطوقه یوم القیامة حتی یقضی بین الناس“.[4]

---

(1)-فتاوی رضویه، ۱/ ۲۱۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

(2)-صحیح مسلم شریف، کتاب المساقات باب تحریم الظلم وغصب الأرض. ۲/ ۳۳.

(3)-صحیح بخاري، ابواب المظالم والقصاص، باب اثم ... ۱/ ۳۳۲.

(4)-مسند احمد بن حنبل، حدیث یعلی بن مره، بیروتی، . ٤/ ۱۷۳.

جو شخص ناحق ایک بالشت زمین لے لے اللہ تعالیٰ اسے تکلیف دے کہ اس زمین کو کھودے یہاں تک کہ ساتویں طبق کے ختم تک پہنچے پھر قیامت کے دن اس کا طوق بنا کر اس کے گلے میں ڈالے یہاں تک کہ تمام مخلوق کا حساب و کتاب ختم ہو کر فیصلہ فرمادیا جائے۔

ایک اور حدیث میں ہے رسول اللہ ﷺ فرماتے ہیں:

"من أخذ شيئاً من الأرض بغير حِلّه طوقه الله من سبع أرضين لايقبل الله منه صرفاً و لاعدلاً".[1]

جو کسی قدر زمین ناجائز طور پر لے، اللہ تعالیٰ ساتوں زمینوں سے اس کے گلے میں طوق ڈالے، نہ اس کا فرض قبول ہو، نہ نفل۔

اتنی احادیث رقم کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

حدیثیں اس باب میں متواتر ہیں، اس شخص پر فرض ہے کہ مسجد کی زمین و عمارت فوراً فوراً خالی کردے، اللہ کے قہر و غضب سے ڈرے — ذرا من دو مَن نہیں بیس پچیس ہی سیر مٹی کے ڈھیلے گلے میں باندھ کر گھڑی دو گھڑی کے لیے پھرے، اس وقت قیاس کرے کہ اس ظلم شدید سے باز نہ آنا آسان ہے یا زمین کے ساتویں طبق تک کھود کر قیامت کے دن تمام جہان کا حساب پورا ہونے تک گلے میں معاذ اللہ یہ کروڑوں مَن کا طوق پڑنا اور ساتویں زمین تک دھنسا دیا جانا۔"[2]

﴿۳﴾

وہ جانور جن کی قربانی جائز ہے ان میں ایک گائے بھی ہے، جس کے بارے میں اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

«وَمِنَ الْاِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ ؕ قُلْ ءٰٓالذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ اَمِ الْاُنْثَيَيْنِ اَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ اَرْحَامُ الْاُنْثَيَيْنِ ؕ»

[الأنعام: ١٤٤]

اس آیت کریمہ سے قربانی گاؤ کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ نیز دوسرے مقام میں ارشاد فرماتا ہے:

«وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ»[الحج: ٣٦]

قربانی کے اونٹ گائے ہم نے تمھارے لیے اللہ کی نشانیوں سے بنائے۔[ت]

---

(1)-الترغيب والترهيب، بحواله احمد والطبراني، مصطفى البابي مصر. ١٦/٣.
(2)-فتاوى رضويه، كتاب الغصب، ٢٣٩/٨.

اس آیت کریمہ میں ڈیل دار جانور مثلاً گاے اور اونٹ کی قربانی کو شعائر اسلام سے قرار دیا گیا ہے، لیکن بعض لیڈران قوم جو علم شریعت سے ناواقف اور احکام شریعت سے بے بہرہ ہوتے ہیں وہ ہنود کی خوشنودی ورضا جوئی کے لیے گاے کی قربانی کی مخالفت کر کے شعائر اسلام ورسوم اسلام کو بند کرتے ہیں اور دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ ہمیں قربانی میں اختیار ہے کہ خواہ اونٹ کی قربانی کریں یا بکری، دنبہ، بھیڑ وغیرہ کی، بلکہ مینڈھے کی قربانی افضل ہے۔ لہذا افضل کے ہوتے ہوئے گاے کی قربانی نہ کرنی چاہیے، بلکہ جملہ شادی وغمی میں بھی گاے ذبح نہ کی جائے۔ بجاے اس کے بکرے وغیرہ کا گوشت استعمال کیا جائے اسی نوع کا سوال سیدنا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کے زمانہ میں ہوا۔ آپ نے اس کا شافی ووافی جواب دینے کے بعد اصلاح وموعظت کا وہ عنصر اپنایا جس سے اسلامی حمیت وغیرت اور مذہب میں ایثار وقربانی کا سبق ملتا ہے۔ خلاصۂ جواب مع حوالہ حاضر ہے۔

"قوم ہنود کی ہمدردی گزشتہ وآئندہ کے صلہ میں، اور باہمی اتحاد واتفاق قائم رکھنے کی غرض سے گاے کی قربانی ترک کر دینا شرعاً جائز ہے یا ناجائز؟

جواب میں فرماتے ہیں:

گاے کی قربانی شعار اسلام ہے۔ قال اللہ تعالیٰ: «وَالْبُدْنَ جَعَلْنٰهَا لَكُمْ مِّنْ شَعَآئِرِ اللّٰهِ»[الحج: ۳۶] دشمنان دین سے اتحاد منانے کو شعار اسلام بند کرنا بد خواہی اسلام ہے۔ یہ شیطان کا فریب ہے، ہرگز کفار تمھارے دین کی خیر خواہی نہ کریں گے۔ قال اللہ تعالیٰ: «لَا يَاْلُوْنَكُمْ خَبَالًا»[آل عمران: ۱۱۸] ضرور ہے کہ جس میں وہ ساعی ہیں اس میں تمھارے دین کا ضرر ہے۔ قال تعالیٰ: «قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَآءُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِيْ صُدُوْرُهُمْ اَكْبَرُ»[آل عمران: ۱۱۸] اس اتحاد کی ایک طرفہ تالی تو دیکھو تم اپنا شعار دین بند کرو جسے تم بالکل مخفی رکھتے ہو، اور وہ اتنا بھی نہ کریں کہ اپنے گھنٹے سنکھ اُن مندروں سے بند کر دیں، جہاں سے تمھیں یا کم از کم کسی مسجد کو وہ مکروہ ودل خراش آوازیں جائیں، وہ اعلان نہ چھوڑیں، اور تم مخفی سے بھی باز آؤ۔ یہ انھیں لیڈروں سے اسلام دوستی ہے۔ [1]

اسی طرح انسداد گاؤکشی کے خلاف صداے احتجاج بلند کرنے اور اسلام مخالف نعروں کا سد باب کرنے کے بارے میں سوال ہوا کہ اپنے شعار دینی کو بچانے اور مسلمانوں کو معاشی پستی سے نکالنے کے لیے کیا امکانی جدوجہد کرنی چاہیے یا نہیں، اس کے جواب میں بڑے ہی نازک انداز میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے نصیحت فرمائی ہے۔ اور لکھا:

"یہ مسئلہ بھی کچھ قابل سوال ہے، حدیث میں ہے نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں:

---

(۱)-فتاوی رضویہ، کتاب الأضحیة، ۸/ ٤٥٤-٤٥٦، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

"من كان يحب أن يعلم منزلته عندالله فلينظر كيف منزلة الله عنده فإن الله ينزل العبد منه حيث أنزله من نفسه". اهـ.

جو یہ جاننا پسند کرے کہ اللہ کے نزدیک اس کا مرتبہ کتنا ہے، وہ یہ دیکھے کہ اس کے دل میں اللہ کی قدر کیسی ہے، کہ بندے کے دل میں جتنی عظمت اللہ کی ہوتی ہے اللہ اسی کے لائق اپنے یہاں اسے مرتبہ دیتا ہے۔ رواہ الحاکم في المستدرك. الخ.

آدمی اگر اللہ ورسول کے معاملہ کو اپنے ذاتی معاملہ کے برابر ہی رکھے، تو دین میں اس کی سرگرمی کے لیے بس ہے، ہم دیکھتے ہیں کہ انسان ذراسی نالی یا پرنالے کی ملک بلکہ مجرد حق کے لیے کس قدر جان توڑ عرق ریزیاں کرتا ہے، اس کا مقدمہ منتہا تک پہنچاتا ہے کوئی دقیقہ فروگزاشت نہیں کرتا، پیسہ کے مال پر ہزار اٹھا دیتا ہے، دنیوی فریق کے مقابل کسی طرح اپنی دبتی گوارا نہیں کرتا، گاے کشی مسلمانوں کا دینی حق ہے، اور حق بھی کیسا، خاص شعار اسلام، اگر شعار اسلام کو اور وہ بھی اعداے اسلام کے مقابلہ میں اپنی ایک نالی کے برابر نہ سمجھو، تو جان لو کہ اللہ واحد قہار ہے، یہاں تمھاری قدر کتنی ہے اگر وہ ضرورت وضرر جو سوال میں مذکور ہوئے نہ بھی ہوتے تو بقدر ضرورت کوشش لازم تھی۔

حدیث میں ہے:

"ليس منا من أعطى الدنية في ديننا". اهـ.

ہمارے گروہ سے نہیں جو ہمارے دین کے معاملہ میں دبتی رکھنے دے۔

جو شخص شعار اسلام کو نقصان پہنچنے دے گا، اور حسب طاقت دین کی مدد نہ کرے گا، روز قیامت سخت باز پرس میں پکڑا جائے گا، اور اس کی جزا یہ ہے کہ اللہ عزوجل قیامت میں اس کی شدید حاجت کے وقت اسے بے یارومددگار چھوڑے، جیسا اس نے دین کی مدد سے منہ موڑا۔ قال اللہ تعالیٰ: ﴿ وَ كَذٰلِكَ الْيَوْمَ تُنْسٰى ﴾ [طٰهٰ: ۱۲۶] اس سے قیامت میں فرمایا جائے گا، جیساکہ تو نے دین کو بھلا دیا تھا، ویسا ہی آج تو بھلا دیا جائے گا، کہ کوئی تیری خبر نہ لے گا"۔(1)

دلوں کو پگھلانے والی، عقلوں کو لرزا دینے والی، فہم وشعور کو جھنجھوڑ دینے والی یہی وہ منزل ہے، جہاں اپنے اور بے گانے کا علم ہوتا ہے، اور مسلمانوں کے اندر جذبات ایثار وفداکاری، نیکوکاری وپرہیزگاری اور تقوی شعاری کا پتا چلتا ہے اور نام نہاد مسلم اور اسلام دشمن عناصر کے تملّق اور چاپلوسی کا سدباب ہوتا ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی نصیحت ایسے لیڈران قوم کے لیے نمونۂ ہدایت ہے۔

---

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الأضحیۃ، ۸/ ۴۵۷، ۴۵۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

فقہی تبحّر اور وسعت نظر

اب تک جتنے شواہد پیش کیے گئے ان سے مجد داعظم سیدنا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا فقہی تبحر اور وسعت نظر بالکل عیاں ہے، لیکن اس عنوان کے تحت بھی آپ کے فقہی تبحّر کے کچھ شواہد پیش کیے جاتے ہیں جن سے آپ کی دقت نظر اور قوت استحضار کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، کہ مسئلہ کی گہرائی تک پہنچ کر اس کو کیسے حل فرمایا اس کے چند شواہد ہدیۂ ناظرین ہیں۔

﴿۱﴾

باپ کی اجازت سے اس کے چند لڑکوں میں سے کسی ایک نے باپ کی افتادہ زمین پر اپنے ذاتی سرمایہ سے مکان تعمیر کیا اور بنائے مکان میں اس نے اپنی زوجہ اور دیگر اقربا سے قرض لیا اب باپ اگر اس مکان کو اپنی دوسری اولاد پر تقسیم کرنا چاہے تو بانی مکان اپنے خرچ کیے ہوئے ذاتی سرمایہ کا مستحق ہو گا یا نہیں اور اس مال کی تحصیل والد سے کرے گا یا برادران سے، اور اذنِ والد سے وہ افتادہ زمین جس پر عمارت بنائی گئی موہوب کہلائے گی کہ نہیں، بر تقدیر اول قبضۂ ولد کے بعد باپ کا رجوع درست ہے یا نہیں؟

اس کا حکم یہ ہے کہ والد کا اپنے لڑکے کو افتادہ زمین کی نشان دہی کر دینا تعمیر مکان کے لیے، ہبہ نہیں، جب تک کہ الفاظ ہبہ میں سے کوئی لفظ نہ کہے جیسے میں نے تجھے ہبہ کیا، میں نے دیا، میں نے عطا کیا وغیرہ اگر یہ الفاظ پائے جائیں تو ہبہ صحیح اور بعدِ قبضہ تام و نافذ ہو جاتا ہے جس میں والد کو اصلاً حق رجوع نہیں، اور نہ باپ اسے دیگر برادران میں تقسیم کر سکتا ہے، اور اگر الفاظ ہبہ میں سے کوئی نہ پایا جائے تو ہبہ صحیح نہیں، زمین باضابطہ باپ کی مملوک ہے جس میں اسے ہر طرح کے تصرف و عمل کا حق ہے، خواہ وہ زمین دوسرے لڑکوں پر تقسیم کرے یا فروخت کرے، لہٰذا مذکورہ بالا صورت میں زمین باپ کی ہوئی اور مکان لڑکے کا، باپ کو اختیار ہے کہ جب چاہے بانی عمارت کو مکان کے اکھیڑنے پر مجبور کرے۔

"لیکن اس مقام پر چند امور کی توضیح طلب ہے کہ مکان کی تعمیر میں جو خرچ ہوا اس کا کفیل باپ ہو گا یا وہ دوسری اولاد جن پر باپ مکان تقسیم کرنا چاہتا ہے؟ مکان گرنے کی صورت میں ملبے کا تاوان دینا ہو گا یا تعمیر شدہ مکان کی اصل قیمت؟ اس کی توضیح و تشریح اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی تحریر میں ملاحظہ کریں۔

"زید یعنی باپ جبراً اکھڑوادے یا بکر (لڑکا) خود اکھیڑ لے جائے زید کو عملہ کی قیمت یا اکھیڑنے سے اس میں جو نقصان آئے اس کا تاوان کچھ نہ دینا پڑے گا۔

في الهندية عن البدائع:

"إذا استعار من آخر أرضاً ليبني فيها أو يغرس فيها ثم بدا للمالك أن يخر به فله ذلك. سواء كانت العارية مطلقة أو موقتةً غير أنها إن كانت مطلقة له أن يجبر المستعير على قلع الغرس ونقض البناء وإن قلع ونقض لايضمن المعير شيئاً من قيمة الغرس والبناء". اهـ.

اور اگر بکر چاہے کہ میں عملہ برقرار رہنے دوں اور زید مجھے قیمت دے تو یہ امر رضامندی پر موقوف ہے، اس پر بکر کو جبر نہیں پہنچتا، اور قلعِ بنا سے زمین کو ضرر بین پہنچے تو بکر کو اکھیڑنے کا اختیار نہیں، اب اختیار زید کو ہے کہ اپنے نقصان پر راضی ہو اور بکر پر جبر کرے کہ عملہ اکھیڑ لے جائے، یا اسے اپنی ملک کرلے اور بنائے مقلوعہ کی قیمت دے باقی بکر کی لاگت کا کچھ اعتبار نہیں، اور نہ قرض کا باپ یا برادران سے مطالبہ کرسکتا ہے۔[1]

﴿۲﴾

ودیعت رکھنا جائز ہے، قرآن وحدیث سے اس کا جواز ثابت ہے، اللہ عزوجل فرماتا ہے:

«اِنَّ اللّٰهَ یَاْمُرُكُمْ اَنْ تُؤَدُّوا الْاَمٰنٰتِ اِلٰۤى اَهْلِهَاۙ»[النساء: ۵۸]

اللہ تمھیں حکم فرماتا ہے کہ امانت جس کی ہوں انھیں دے دو۔[ت]

اور فرماتا ہے:

«وَالَّذِیْنَ هُمْ لِاَمٰنٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رٰعُوْنَۙ»[المؤمنون: ۸]

فلاح پانے والے ہیں وہ جو اپنی امانتوں اور عہد کی رعایت رکھتے ہوں۔[ت]

دوسرے شخص کو اپنے مال کی حفاظت پر مقرر کرنا ایداع کہلاتا ہے، صاحب مال کو مودِع اور محافظ کو مودَع کہتے ہیں:

ودیعت کا حکم یہ ہے کہ وہ شے مودَع کے پاس امانت ہوتی ہے جس کی حفاظت اسی پر واجب ہوتی ہے اور مالک کے طلب کرنے پر دینا واجب ہوتا ہے۔ ودیعت کا قبول کرنا مستحب ہے، ودیعت اگر ہلاک ہوجائے تو اس کی

(1)- فتاوی رضویہ، کتاب الهبة، ۸/ ۵۶، ۵۷، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

ضمان واجب نہیں—مالِ ودیعت کو نہ دوسرے کی حفاظت میں دے سکتا ہے، نہ عاریت یا اجارہ پر دے سکتا ہے، نہ اس کو رہن رکھ سکتا ہے، اور نہ خرید و فروخت میں لگا سکتا ہے۔ ان میں سے کوئی صورت پائی جائے تو تاوان دینا ہوگا۔ لیکن اگر دوسرے کے پاس ودیعت رکھی گئی اور مودَع مودِع کو کچھ مقررہ رقم دیتا رہے، تو کیا یہ سود ہوگا یا نہیں؟ اس مسئلہ کا حل مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی تحریر میں دیکھیں۔

"زید کے پاس اس کی بھابھی نے دو ہزار روپیہ جمع کر دیا، زید دس روپیہ ماہانہ اپنی بھابھی کو دیتا رہا، اور اس مال کو تجارت میں لگانے کی کئی بار اجازت طلب کی، مگر اس اندیشہ سے کہ ہمہ وقت روپیہ نہیں مل سکتا، بھابھی نے اجازت نہ دی، لیکن زید نے وہ روپیہ تجارت ہی میں لگا دیا، اور اسے دس روپیہ ماہانہ دیتا رہا، زید کا قصد ہے کہ اگر وہ روپیہ اس کی بھابھی لے لے تب بھی وہ اس کی کچھ خدمت کرتا رہے گا، ایسی حالت میں یہ ماہانہ روپیہ سود ہوگا یا نہیں؟"۔

اس کا جواب اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی زبان فیض ترجمان سے ملاحظہ کریں:

"جب کہ ہندہ نے تجارت کی اجازت نہ دی تو یہ مضاربت نہیں ہو سکتی ہندہ نے اپنا روپیہ اس کے پاس جمع کیا تو یہ قرض نہ تھا، ودیعت تھا، اس وقت تک اگر زید بطور خود کچھ دیتا رہا تو نہ وہ قرض کا نفع تھا، نہ کسی عقد معاوضہ میں زیادتی، لہذا سود نہیں ہو سکتا، بلکہ زید کی طرف سے یہ ایک تبرع و احسان تھا۔ اب کہ زید نے بلا اجازت ہندہ اسے تجارت میں لگا دیا، تو زید غاصب ہوگیا اس پر تاوان آیا، اب وہ ہندہ کا مدیون ہوا اگر وہ اس دین کی وجہ سے دیتا ہے تو لینا، دینا دونوں حرام و سود ہے، اور اگر تصریح کر دے کہ اس کی وجہ سے نہیں بلکہ بطور خود ایک خدمت کرتا ہے اور اگر روپیہ ادا ہو جائے گا جب بھی کرتا رہے گا تو سود نہیں۔ مگر احتیاط اولیٰ ہے"۔[1]

﴿۳﴾

وہ شخص جو مالک نصاب ہو اس پر قربانی واجب ہے، اور مقدار نصاب فقہاے کرام نے دو سو درہم یا بیس دینار یا کوئی ایسی چیز رکھی جو اتنی مقدار کو پہنچ جائے۔ لیکن اگر وہ شخص جس پر قربانی واجب نہ ہو وہ قربانی کرے تو اس کی طرف سے قربانی ہوگی یا نہیں؟ مثلاً چند افراد ایک ساتھ رہ کر کام کریں اور ان شرکا میں سے کوئی بھی تنہا مالک نصاب نہ ہو، البتہ دو شریک نے یہ کہا کہ تم ہماری طرف سے قربانی کا جانور خرید کر قربانی کر دو، اور اس میں جو بھی پیسہ آئے گا ہم اس کا دعویٰ نہیں کریں گے، اتنی اجازت پانے کے بعد تیسرے شریک نے جانور خرید کر قربانی کر دی، آیا ایسی قربانی اس تیسرے شریک کی طرف سے ہوگی یا نہیں؟ اس سلسلہ میں بعض ظاہر پر نظر کرتے ہوئے عدم جواز کے قائل ہیں، اور

(1)—فتاویٰ رضویہ، کتاب الأمانۃ، ۸/ ۳۱، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

دلیل میں یہ کہتے ہیں کہ شریک کا حصہ معاف کرنے سے بھی معاف نہیں ہوتا، اور وضع کرنے سے وہ تیسرا شریک مالک نصاب نہیں رہتا، اور جو مالک نصاب نہ ہو اس کے لیے قربانی نہیں ہے–اسی نوع کا سوال سیدنا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی خدمت میں پیش ہوا۔ آپ نے مسئلہ باب الشرکہ میں خوب غور وخوض کرنے کے بعد جواز کا حکم دیتے ہوئے اپنے قول کو اقوال فقہا و تائیدات حنفیہ سے خوب اچھی طرح واضح کیا، خلاصہ مع حوالہ حاضر خدمت ہے۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ فرماتے ہیں:

مال شرکت میں جس کا حصہ بقدر نصاب نہ ہو نہ اس کے پاس اپنا اور کوئی خاص مال اتنا ہو کہ حصہ کے ساتھ مل کر نصاب کو پہنچ جائے تو اس پر قربانی واجب نہیں یعنی نہ کرے گا تو گنہ گار نہ ہوگا، نہ یہ کہ اس کو قربانی ہی نہ کرنا چاہیے یہ محض غلط ہے، بلکہ کرے گا تو ثواب پائے گا، بلکہ بہ نیت قربانی جانور خریدے گا تو اس پر بھی اس خاص جانور کی قربانی واجب ہوجائے گی، نہ کرے گا تو گنہ گار ہوگا اور اس جانور کو دوسرے سے بدل نہیں سکتا کہ اسی جانور کی قربانی واجب ہوئی۔

در مختار میں ہے:

"وفقير ما شراها لها لوجوبها عليه بذلك حتى يمتنع عليه بيعها". اهـ.

ایک شریک اگر دوسرے شرکا کے اذن سے زر مشترک سے جانور خاص اپنی قربانی کے لیے خرید کر اپنی طرف سے قربانی کرے تو بلا شبہہ جائز ہے اور قربانی صحیح ہوجائے گی خواہ ان میں شرکت عقد ہو یا شرکت ملک۔ بیان اس کا یہ ہے کہ یہاں پانچ صورتیں ہیں، ایک شرکت ملک، اور چار شرکت عقد، کہ شرکت مفاوضہ ہو یا شرکت عنان، مطلق ہے خرید وفروخت میں، جیسے یہ کہیں کہ جو کچھ ہم خریدیں وہ ہمارے آپس میں مشترک ہے، یا شرکت جن خاص اجناس میں قرار پائی ہے — یہ جانور کہ اسے قربانی کے واسطے خریدا ان اجناس سے ہے، اخیر صورت یہ ہے کہ یہ شرکت خاص ہے اور جانور اس کی جنس تجارت سے نہیں، اول واخیر یعنی شرکت ملک اور شکل اخیر میں تو ظاہر ہے کہ جانور اس خریدنے والے کی ملک ہوگا۔

اتنا بیان کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اشباہ، در مختار اور شامی وغیرہ کتب فقہ کے جزئیات سے مزیّن کیا پھر شرکا کے بارے میں لکھتے ہیں کہ:

غایت یہ کہ ثمن جو مال شرکت سے ادا کیا ہے اس میں حصۂ دیگر شرکا کا اسے تاوان دینا ہوگا، جب کہ شرکا نے قیمت خریداری ثمن میں اپنے اپنے حصہ اسے ہبہ کیے ہوں، کہ شَے قابل قسمت میں ہبہ صحیح نہیں، یا قبل شِرا

اپنے حصہ سے اِبرا کیا ہو، کہ اِبرا یعنی معافی دین سے ہوتی ہے، یہاں ابھی دین نہیں یا ابرائے معلق کیا ہو، یعنی جب تو اپنے لیے شرکت کے مال سے خریدے توہم نے تجھے اپنے حصے معاف کیے کہ ابرا صالح تعلیق نہیں۔

عالم گیری میں ہے:

"أحد الشريكين إذا قال لشريكه وهبت لك حصتي من الربح قالوا إن كان المال قائما لا تصح لكونها هبة المشاع فيما يقسم، وإن كان الشريك استهلك المال صحت الهبة لكونها إسقاطا حينئذ. كذافي الظهيرية".اهـ.

اور تین صورتوں میں اگرچہ جانور سب شرکا کی ملکِ مشترک ہوگا مگر جب کہ وہ سب اسے اذن دے چکے ہیں، کہ اپنی طرف سے قربانی کردے اور یہ ناممکن ہے بے اس کے کہ جانور خاص اس کی ملک ٹھہرے، توان کا یہ اذن جانور میں سے اپنا اپنا حصہ اس کو ہبہ کرنا ہوگا، اور جانور قابل قسمت نہیں اور جو شَے ناقابل قسمت ہو اس میں ہبہ مشاع صحیح ہے، تو تنہا یہی اس جانور کا مالک ہوگیا اور قربانی اس کی بلا دغدغہ صحیح ہوگئی، اور اب اس پر ثمن میں حصہ شرکا کا تاوان بھی نہیں آسکتا۔

محیط پھر بحرالرائق پھر ردالمحتار میں ہے:

"الشراء حال الشركة لو من جنس تجارتهما فهو للشركة وإن أشهد عندالشراء أنه لنفسه لأنه في النصف بمنزلة الوكيل بشراء شئ معين، و إن لم يكن من تجارتهما فهو له خاصّة".اهـ.

مزید جزئیات کے لیے عبارتِ ہدایہ نقل کرنے کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ ان لوگوں کو تنبیہ کرتے ہیں جو عدم جواز کے قائل ہیں، فرماتے ہیں:

یہ لوگ جنھوں نے قربانی ناجائز ہونے کا فتویٰ دیا اور لوگوں سے قربانیاں چھڑادیں فقہ سے بے بہرہ معلوم ہوتے ہیں، اور جو ایسا ہو اسے فتویٰ دینا حرام ہے۔[1] اھ۔

⦿...⦿...⦿

(1)-فتاویٰ رضویہ، كتاب الأضحية، ۸/ ۳۹۴-۳۹۶، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

اصول وضوابط کی ایجاد

﴿۱﴾

ہر طرح کا سودی کاروبار حرام ہے، سود کی کمی سے حلت وحرمت کے حکم میں تغیر نہیں ہوسکتا، سود کی حرمت میں اللہ عزوجل ارشاد فرماتا ہے:

«یٰٓاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللّٰهَ وَ ذَرُوْا مَا بَقِیَ مِنَ الرِّبٰوا»[البقرة: ۲۷۸]

اے ایمان والو! اللہ سے ڈرو اور جو سود باقی رہ گیا چھوڑ دو۔[ت]

آگے فرماتا ہے:

«فَاِنْ لَّمْ تَفْعَلُوْا فَاْذَنُوْا بِحَرْبٍ مِّنَ اللّٰهِ وَ رَسُوْلِهٖ»[البقرة: ۲۷۹]

پھر اگر نہ مانو تو اللہ ورسول اللہ سے لڑائی کے لیے تیار ہوجاؤ۔[ت]

صحیح مسلم کی حدیث ہے:

”لعن رسول الله صلی الله تعالیٰ علیه وسلم اٰکل الربو و مؤکله وکاتبه وشاهدیه وقال هم سواء“.[1]اھ.

رسول اللہ ﷺ نے لعنت فرمائی سود لینے والے، سود دینے والے، اس کا کاغذ لکھنے والے اور اس پر گواہی کرنے والوں پر، اور فرمایا وہ سب برابر ہیں۔

صحیح حدیثوں میں ہے نبی ﷺ فرماتے ہیں:

”الربا ثلثة وسبعون حوبا أیسرها أن ینکح الرجل علی أمه“.[2]اھ.

سود تہتر گناہوں کا مجموعہ ہے ان میں سب سے ہلکا یہ ہے کہ آدمی اپنی ماں سے زنا کرے– ایک اور حدیث میں ہے:

(1)-صحیح مسلم شریف، کتاب البیوع، باب الربا، ۲/ ۲۷.

(2)-المصنّف لعبدالرزاق، باب ماجاء في الربا، ۸/ ۲۱٤، بیروت.

"من أكل درهما من الربا وهو يعلم أنه ربا فكأنما زنى بأمه ستاً وثلثين مرة".[1] اھ.

جس نے دیدہ و دانستہ سود کا ایک درہم کھایا، اس نے گویا ۳۶/ بار اپنی ماں سے زنا کیا، اس حساب سے سود کے ہر دھیلے پر اپنی ماں سے زنا کرنا ہوتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ وہ بینک جہاں سودی کاروبار اور لین دین ہوتا ہے، اور ملازمین کے ذمہ یہ امور ہوں مثلاً: ۱- دفتر سے متعلق حساب و کتاب کرنا۔ ۲- اس بات کی سخت نگرانی کرنا کہ ممبران بینک غیر ضروری کام کے لیے قرض نہ لیں اور فضول کام میں روپیہ خرچ نہ کریں۔ ۳- اپنے ماتحتوں کے کام کی نگرانی کرنا، جانچ کرنا، سودی قرض وصول کرنا، اور تنخواہ جو ملازموں کو ملے وہ بینک کے منافع سے ملے، جس میں سودی روپیہ بھی شامل ہوتا ہے، ایسے بینکوں میں ملازمت کرنا جائز ہے یا نہیں، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے اس بارے میں ایک ایسا ضابطہ کلیہ تحریر فرمایا جو اس طرح کے بے شمار امور کو حاوی ہے اور ملازمین کے لیے اس کے اپنانے میں آسانی ہے۔

آپ رقم طراز ہیں:

" ملازمت کی جو صورتیں سوال میں مذکور ہیں اس کا جواب کلی کہ انھیں اور ان جیسے دس ہزار کو شامل ہو، یہ ہے کہ ملازمت دو قسم کی ہے:

ایک وہ جس میں خود ناجائز کام کرنا پڑے، جیسے یہ ملازمت جس میں سودی لین دین، اس کا لکھنا پڑھنا، تقاضا کرنا اس کے ذمہ ہو، ایسی ملازمت خود حرام ہے۔ اگرچہ اس کی تنخواہ خالص مال حلال سے دی جائے، وہ مال حلال بھی اس کے لیے حرام ہے اور مالِ حرام حرام در حرام۔

دوسرے یہ کہ وہ ملازمت فی نفسہٖ امر جائز کی ہو مگر تنخواہ دینے والا وہ ہے جس کے پاس مال حرام آتا ہے، اس صورت کا حکم یہ ہے کہ اگر معلوم ہو کہ جو کچھ اس کو تنخواہ میں دیا جارہا ہے بعینہٖ مال حرام ہے، نہ بدلا، نہ مخلوط ہوا، نہ مستہلک ہوا تو اس کا لینا حرام ورنہ جائز — قال محمد به نأخذ مالم نعرف شيئاً حراماً لعينه. هندية عن الذخيرة.[2] اھ.

﴿۲﴾

مرور ایام سے کاشت کار کو حق استقرار "جسے حق موروثی کہتے ہیں" حاصل ہے یا نہیں، اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ کسی کی مملوکہ زمین میں کاشت کار کو کوئی حق استقرار و موروثی حاصل نہیں، اگر بے رضائے زمین دار

(1)-الترغيب والترهيب، الترهيب من الربا، ۳/۸۹۷.

(2)-فتاوی رضو یہ، کتاب الإجارہ، ۸/۱۷۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

محض بہ دعوائے حق موروثی جبراً زمین پر قابض رہے یا لگان وغیرہ زمین دار کی مرضی کے مطابق نہ دے بلکہ کم دے، تو عند اللہ کاشت کار ضرور ظالم وغاصب وگنہ گار اور حق العبد میں گرفتار ہے کہ دنیا میں اگر قانونی مجبوری زمین دار کو اپنا حق وصول کرنے سے عاجز کرے مگر بروز قیامت اللہ عَزَّوَجَلَّ کے حضور کاشت کار کو کوئی عذر نہ ہوگا، پھر بھی اگر زمین دار دعویٰ بے دخلی دائر کردے، تو کاشت کار سے خرچہ پانے کا مستحق نہیں، کہ مدعی کو خرچہ دلانا بھی حکم شرع کے خلاف ہے، اگرچہ مدعی مظلوم ہو — اپنا حق وصول کرنے کی تدبیر یہ ہے کہ زمین دار کاشت کار سے کہہ دے کہ آئندہ سے اتنی لگان دینی ہوگی، اور کاشت کار نہ اضافہ کرے اور نہ زمین چھوڑے بلکہ یوں ہی خاموش زراعت کیے جائے تو اس کا سکوت ہی شرعاً قبول ٹھہرے گا، اور اس دن سے اس پر وہی لگان لازم ہوگی — یوں ہی لگان کی شرح خود بڑھ گئی اور زمین دار کی ممانعت کے باوجود کاشت کرتا رہا، تو بڑھی ہوئی لگان اس پر لازم ہے، تو اس اضافہ شدہ لگان کے بدلہ مقدمہ کے خرچ کے نام سے جو ملے لے سکتا ہے — اسی طرح کا حق وصول کرنے کے لیے اعلیٰ حضرت عَلَیْہِ الرَّحْمَۃ نے ایک قاعدہ وضع فرمایا جس کے ذریعہ اس طرح کے مسائل بآسانی حل ہوسکتے ہیں، آپ تحریر فرماتے ہیں:

یہ قاعدہ کلیہ نفیسہ جلیلہ حفظ کرنے کا ہے کہ جب کسی کا دوسرے پر کچھ آتا ہو یا اس سے ملنے کا شرعاً حق رکھتا ہو، اور اپنے اس حق تک قانوناً نہ پہنچ سکتا ہو، تو اس کے وصول کے لیے کسی ایسے امر کا ارتکاب جو قانوناً ناجائز ہو، اور جرم کی حد تک پہنچے شرعاً بھی ناجائز ہوگا، کہ ایسی بات کے لیے جرم قانونی کا مرتکب ہو کر اپنے آپ کو سزا اور ذلت کے لیے پیش کرنا شرعاً بھی روا نہیں۔

قال تعالیٰ: «وَلَا تُلْقُوْا بِاَیْدِیْكُمْ اِلَى التَّهْلُكَةِ» [البقرة: ١٩٥]

اپنے ہاتھ ہلاکت میں نہ پڑو۔[ت]

"وقد جاء الحديث عنه صلى الله عليه وسلم: «ينهى المؤمن أن يذل نفسه»".

حدیث شریف میں حضور کا ارشاد گرامی ہے: آپ نے مومن کو اپنا نفس ذلت میں ڈالنے سے منع فرمایا۔

مگر جب کوئی ایسا ذریعہ پائے کہ قانوناً اس سے کوئی رقم وصول کرسکے تو اجازت ہے کہ اس نیت جائزہ سے اسے لے اگرچہ قانوناً کسی دوسرے نام سے ملے۔

" فإن الشيء إذا وصل إلى مستحقه من المستحق عليه جعل واصلا من الجهة التي يستحقه. كما في الدر المختار، وقد قال صلى الله تعالىٰ عليه وسلم قال: «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ مانوى»".

بے شک جب مستحق کو اپنے مدیون کی کوئی چیز ہاتھ لگے تو اس کو استحقاق کے طریقہ پر پہنچا تصور کیا جاسکتا ہے، جیسا کہ درمختار میں مذکور ہے۔ اور حضور ﷺ نے فرمایا: اعمال کا اعتبار نیت پر ہے اور ہر شخص کے لیے وہی جس کی اس نے نیت کی۔ [ت]

ہاں اتنا ضرور ہے کہ شرعی اجازت سے زیادہ نہ لے، مثلاً سو روپے آتے تھے، تو سَو یا سَو سے کم لے سکتا ہے زیادہ جائز نہیں، اور یہ بھی لحاظ رہے کہ شرع مطہر جس طرح برے کام سے منع فرماتی ہے، یوں ہی برے نام سے، تو ایسے ذریعہ سے بچے جس میں اگرچہ یہ اپنی نیت کے سبب لیتا ہے، یا ایک شَے مباح لیتا ہو، جس میں اس پر مواخذہ نہیں، مگر وہ ظاہری ذریعہ ایسا ہو جس میں بدنامی ہو، لوگ اسے مرتکب حرام سمجھیں، غیبت کریں، جیسے سود کا نام، تو اس سے بھی بچے اور صبر کرے۔"(1)

اس سے امام احمد رضا قدس سرہٗ کے فقہی تبحر اور وسعت نظر کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے، نیز آپ کے حزم و احتیاط کا اس سے پتہ چلتا ہے کہ قاعدہ وضع کرنے کے باوجود آپ نے یہ فرمایا: ایسا نام جس میں بدنامی ملے اس سے بھی بچے کہ شریعت میں برے کام اور برے نام دونوں سے بچنے کا حکم ہے۔

❑❑❑

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب المزارعة، ۸/ ۳۰۲، ۳۰۳، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

حسن ایجاز

﴿۱﴾

کسی چیز کو ہبہ کر کے واپس لینا بہت برا ہے، حدیث پاک میں ارشاد ہوا اس کی مثال ایسی ہے جیسے کتا قے کرے پھر اسے چاٹ لے، لہذا مسلمان کو اس سے بچنا چاہیے مگر چوں کہ ہبہ ایسا تصرف ہے جو واہب پر لازم نہیں، اس لیے واہب موہوب لہ سے شَے موہوب واپس لے سکتا ہے، یا تو موہوب لہ کی رضامندی سے یا حاکم کے فیصلے سے اور یہ واپسی کا حکم بھی حدیث سے ثابت ہے، مگر سب جگہ واپس نہیں لے سکتا ہے بعض صورتیں ایسی ہیں کہ واپس لے سکتا ہے، اور بعض ایسی ہیں کہ واپس نہیں لے سکتا وہ سات ہیں، جنھیں ان الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے۔"دمع خزقه".

دال سے مراد زیادت متصلہ، میم سے مراد موت، عین سے مراد عوض، خا سے مراد موہوب کا موہوب لہ کی ملک سے خارج ہونا، زا سے مراد زوجیت، قاف سے مراد قرابت، اور ھا سے مراد ہلاکت ہے، اس اجمال کی تفصیل کتب فقہ میں مصرح و مبرہن ہے۔اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے آٹھ موانع رجوع بیان کیے، اور وہ موانع جو مختلف کتب میں پھیلے ہوئے ہیں، انھیں یک جا کر کے حسن ایجاز کا نمونہ پیش فرمایا ہے۔ جس کا خلاصہ مع حوالہ حاضر ہے۔

"ہبہ بلا عوض جس میں موہوب لہ کا دس بارہ سال قبضہ و تصرف رہا ہو، اسے واہب لے سکتا ہے یا نہیں؟"

جواب میں تحریر فرماتے ہیں:

" (۱) اگر وہ شخص اس کا ذی رحم محرم نہیں (۲) نہ واہب و موہوب لہ کے مابین باہمی رشتہ زوجیت ہو (۳) نہ موہوب لہ وقت ہبہ فقیر ہو (۴) نہ موہوب لہ اس ہبہ کے عوض کوئی شے یہ بتا کر واہب کو دے کہ یہ تیرے ہبہ کا عوض ہے (۵) نہ اس عین شَے موہوب لہ میں کوئی ایسی زیادتی موہوب لہ کے پاس حاصل ہوئی جس سے شَے موہوب میں قیمت کا اضافہ ہو جائے (۶) ان سب شرائط کے ساتھ جب تک وہ شَے موہوب، موہوب لہ کی

ملک میں باقی (۷) قائم (۸) اور واہب و موہوب لہ دونوں زندہ رہیں، اگرچہ سو برس گزر چکے ہوں، واپس لینے کا اختیار ہے، بایں معنی کہ یا تو موہوب لہ خود واپسی پر راضی ہو جائے یا بحکم حاکم شرع واپس کرائے ورنہ آپ جبراً لے لینے یا کسی غیر حاکم شرع سے واپس کرانے کا اصلاً اختیار نہیں، یوں ہی ان آٹھ شرطوں سے کوئی بھی کم ہے تو واپسی کا مطلقاً اختیار نہ ہوگا پھر یہاں اختیار کا صرف اتنا حاصل کہ واپسی صحیح ہو جائے گی، لیکن گناہ پھر بھی ہوگا کہ دے کر پھیرنا شرعاً منع ہے، نبی کریم ﷺ نے اس کی مثال یہ دی:

بخاری و صحیح مسلم میں ہے، حضور پر نور سید عالم ﷺ فرماتے ہیں:

" ليس لنا مثل السوء العائد في هبته كالعائد يعود في قيئه. رو ياه عن ابن عباس عنه صلى الله تعالىٰ عليه وسلم ".

سنن اربعہ میں ہے، حضور اقدس سید المرسلین ﷺ فرماتے ہیں:

" مثل الرجل يعطي العطية ثم يرجع فيها كمثل الكلب أكل حتى إذا شبع قاء ثم رجع في قيئه. رووه عن ابن عمر و ابن عباس رضى الله تعالىٰ عنهم وصححه الترمذي ".[1]

﴿۲﴾

اگر کسی کے بچپن مثلاً سات سال کی عمر میں ماں کا انتقال ہو جائے تو اس کی تربیت والد کے ذمہ ہوگی یا دیگر اقربا، مثلاً پدر، مادر یا ماموں یا اور کوئی شخص اس کی تربیت کا ضامن و کفیل ہوگا، اس سلسلہ میں حکم یہ ہے کہ بچہ اگر سات سال سے زائد کا ہے تو وہ اپنے باپ کے پاس رہے گا، اور اس کو جو ماں کے ترکہ سے ملا اس میں تصرف کا اختیار بھی باپ کو رہے گا، اور جو حصہ متوفیہ کے والدین کو ملا وہ ان کے قبضہ میں رہے گا، یہی سوال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ سے ہوا تو آپ نے مختصر مگر جامع جواب رقم فرمایا جو فتاویٰ رضویہ کے حسن ایجاز میں سے ہے۔

آپ لکھتے ہیں:

" لڑکا جب سات سال سے زیادہ عمر کا ہے، اپنے باپ کے پاس رہے گا، اور متروکہ ہندہ سے جو حصہ پسر کو ملا یعنی ۱۲ر سہام سے سات سہم اس میں تصرف شرعی کا اختیار بھی پسر کے باپ ہی کو ہوگا، ماموں کو کوئی تعلق نہیں، جس طرح چھٹا حصہ کہ ترکہ ہندہ سے پدر ہندہ کو پہنچا، وہ وارثان پدر ہندہ کا ہے، اس سے شوہر کو کچھ علاقہ نہیں۔

(1)-فتاوی رضو یه، کتاب الهبة، ۸/ ۴۵، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

في الشامية عن الفتح:

” يجبر الأب على أخذ الولد بعد استغنائه عن الأم لأن نفقته وصيانته عليه بالإجماع. اهـ.“

وفي الدر المختار: وليه أبوه، ثم وصيه ثم جده، ثم وصيه، ثم القاضي أو وصيه دون الأم، أو وصيها، هذا في المال. اهـ. مختصراً، والله تعالىٰ أعلم. “.[1] اهـ.

○○○

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الحجر، ۸/۲۲۲، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

توضیح احکام کے لیے حقائق اشیا کی تعریف

ایسی عورت جس پر کبھی جنونی کیفیت طاری ہو اور ستر پوشی اور پردہ وغیرہ کا خیال نہ رکھے حتی کہ سر بازار مکان کی چھت پر چڑھ کر کھڑی ہو جائے، لیکن بیش تر اوقات اپنے ماں باپ خویش و اقارب کو پہچانے، اور ان کی باتوں کو مانے تو کیا ایسی عورت کے تبرعات مثلاً ہبہ، صدقہ اعارہ وغیرہ جائز ہیں یا نہیں اور ایسی عورت معتوہ ہے یا مجنونہ؟

اس کے بارے میں حکم یہ ہے کہ جب اس پر کبھی کبھی جنونی کیفیت طاری ہو جاتی ہے، تو وہ معتوہ ہے، اور معتوہ عورت تبرعات وغیرہ کی اہلیت نہیں رکھتی، اور کسی امر میں اس کی شہادت مقبول نہیں یہ حکم اس صورت میں ہے جب کہ افاقہ کا وقت معلوم نہ ہو، اور اگر افاقہ کا وقت معلوم ہو تو اس کا حکم عقلا کا ہے، یہی سوال اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ سے ہوا تو آپ نے معتوہ و مجنون کی تعریف کرتے ہوئے حکم کو واضح فرمایا، لکھتے ہیں:

"ایام دورہ میں زن مذکورہ کا آفت معترضہ علی العقل میں مبتلا ہونا واضح و بدیہی ہے، قلت فہم و فساد تدبیر تو ظاہر، اور اختلاط کلام اختلاط عقل کو لازم، تو اس قدر سے معتوہ ہونا صراحۃً ثابت، اور اس کے ساتھ لوگوں کو گالیاں دینا اور مارنا بھی ہو تو مجنونہ ہے، بہر حال تبرعات مثلاً ہبۂ مال و بخشش مہر وغیرہ کسی امر میں اس کی شہادت اصلاً قابل قبول نہیں، پھر اگر اس کے افاقہ کا کوئی وقت معلوم نہیں تو یہ احکام حجر تصرفات و ابطال تبرعات و الغاے شہادت دائمی ہیں کہ جب افاقہ معہود نہیں تو کسی وقت اطمینان نہیں ہو سکتا، ہر وقت محتمل کہ حالت اختلال میں ہو صرف عاقلانہ باتیں کرنی موجب اطمینان نہیں کہ معتوہ بلکہ مجنون بسا اوقات ٹھیک ٹھیک باتیں کرتے ہیں، یہاں تک کہ ناواقف سنے تو ہرگز احتمال اختلال نہ کرے ہاں اگر وقت افاقہ معلوم و معہود ہے تو اس وقت اس کا حکم مثل حکم عقلا ہے، اس کے تبرعات بھی نافذ ہوں گے اور شہادات بھی مسموع"۔ اھ۔

اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے معتوہ و مجنون کی تعریف کرنے کے بعد مسئلہ کا حکم بھی واضح فرمایا: اور در مختار شامی، عالم گیری اور طحطاوی وغیرہ کتب فقہ سے اسے آراستہ و مزین کیا۔

"المعتوه من العته: وهو اختلال في العقل. (درمختار) وأحسن الأقوال في الفرق بينهما (أي المعتوه والمجنون) أن المعتوه هو قليل الفهم، مختلط الكلام، فاسد التدبير لكن لا يضرب ولا يشتم بخلاف المجنون (ردالمحتار) -الخ-".[1]

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الحجر، ۸/۲۱۷،۲۱۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

حسن ادب

مجدد اعظم سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان یوں تو تمام اکابر اہل سنت واسلاف دین و ملت کا احترام فرماتے تھے، اور اپنی تحریر وتقریر میں حسن ادب کو ملحوظ رکھتے، لیکن خصوصیت کے ساتھ سادات کرام کا از حد احترام کرتے، ان کی شان میں ایسے کلمات کی ادائیگی کو بھی ناپسند فرماتے جو ایک عام انسان کے لیے کی جاتی ہے۔ اس کے بے شمار نظائر آپ کے فتاویٰ میں موجود ہیں۔ جن میں سے چند ہدیۂ ناظرین ہیں۔ جن سے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کا حسن ادب اور اپنے بڑوں کا احترام علی الخصوص سادات عظام کی تعظیم وتوقیر بالکل عیاں ہے۔

(۱)

ہندوستان کی عظیم خانقاہ مارہرہ مطہرہ کے حضور سید مہدی حسن میاں رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی جانب سے ایک سوال نامہ ارسال ہوا، جس میں مرقوم تھا:

"اعلیٰ حضرت محترم سلام خادمانہ عرض ہے، فقیر رضوی کی عمر گیارہ سال کچھ ماہ کی ہے، زیور اس کے پاس غالبًا ساٹھ روپے کا ہے، بالغ نہیں ہے قربانی اس کے ذمہ واجب ہے یا نہیں؟ —— پیر برکات عمر سترہ سال خلف بھائی جان مرحوم، بے ماں باپ کا ہے، لیکن اس کی والدہ کا زیور وظروف مسی وپارچہاے پوشیدنی ہیں، جو بعضب ایک شخص کے پاس ہیں۔ جن کے ملنے کی امید اس کو کسی قسم کی کسی زمانہ میں نہیں، وہ مالک ووارث ان چیزوں کا ضرور ہے، مگر اس کے قبضہ سے قطعی باہر، اور صحیح طور سے یہ بھی نہیں معلوم کہ ان چیزوں کا وجود ہے یا نہیں اس کے ذمہ قربانی ہے یا نہیں؟"

اس استفتا میں عالم جلیل اور اپنے وقت کے مجدد کا جو ادب ملحوظ رکھا گیا ہے اس سے سادات کی اعلیٰ ظرفی خوب خوب ظاہر وباہر ہے۔ لیکن اس کے جواب میں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ نے جو فتوی دیا اور اس میں کتنے دل کش انداز سے حضرات سادات کرام کے ادب واحترام کی بجاآوری فرمائی ہے کہ پڑھنے کے بعد بصیرت جھوم اٹھتی ہے۔ جواب ملاحظہ ہو۔

الجواب:

حضور والا آداب غلامانہ معروض، نابالغ اگرچہ کسی قدر مال دار ہو، نہ اس پر قربانی ہے، نہ اس کی طرف سے اس کے باپ وغیرہ پر، حضرت صاحب زادہ اگر اس مال کے سوا اپنی حاجت اصلیہ کے علاوہ چھپن روپے کے مال کے

مالک ہیں تو ان پر قربانی ہے، ورنہ نہیں، اور وہ مال کہ نہ کبھی اس کے ملنے کی امید اور نہ اس کا وجود ہی معلوم مثل معدوم ہے، اس کے سبب وجوب نہ ہو گا، زیادہ حد ادب۔ اھ۔[1]

یہ ہے امام احمد رضا کا حسن ادب کہ فتاویٰ میں بھی آپ نے سادات کرام کے ادب واحترام کو ملحوظ خاطر رکھا۔

﴿۲﴾

۱۲۹۸ھ میں ایک سوال مارہرہ مطہرہ سے سیدنا شاہ ابوالحسین احمد نوری میاں صاحب رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے ارسال کیا جس میں یہ سوال تھا کہ زید مالک اصلی نے اپنے پسر عمرو کو دو باغ دیے، پھر چند روز کے بعد عمرو سے واپس لے کر بکر اور خالد پسرِ عمرو کو دیے۔ الخ۔

اب جواب کے الفاظ دیکھیے:

جب کہ حضرت مالک اصلی نے وہ باغ عمرو کو عطا کیے تھے اور عمرو نے ان پر قبضۂ کامل پایا تھا کہ احداث و اشجار وغیرہا ہر طرح کا تصرف کرتے اور اس کی تحصیل و تشخیص فرماتے تو وہ باغ ملک مالک اصلی سے نکل کر ملکِ عمرو میں آئے اور اب مالک حقیقی عمرو قرار پائے۔ الخ۔[2]

پورا جواب اسی پیرایۂ کلام میں ہے۔ فتوے کی زبان اور احترام سادات کا اس قدر اہتمام۔

⊙⊙⊙

راقم نے اپنی کم علمی کے باوجود فتاوی رضویہ جلد ہشتم کے کچھ محاسن اپنی بساط کے مطابق بیان کرنے کی کوشش کی ہے۔ ظاہر ہے کہ کسی وسیع النظر کا قلم سرگرم ہو تو بھاری اضافہ ہو سکتا ہے۔ کاش کوئی صاحب علم و فن اس طرف اپنی توجہ مبذول فرمائیں۔ ارباب نظر سے امید ہے کہ میری خامیوں کو دامن عفو میں جگہ دیں گے۔ اور اگر خوبیاں نظر آئیں تو دعاؤں سے نوازیں گے۔

محمد شہاب الدین مصباحی - باندہ
متعلم درجۂ تحقیق فی الفقہ
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور
سنہ ۰۹-۲۰۰۸ء

(1)-فتاوی رضویہ، کتاب الأضحیۃ، ۸/۳۹۱، ۳۹۲، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳. (۱۰۸)
(2)-فتاوی رضویہ، ۸/۳۷، ۳۸، رضا اکیڈمی، ممبئی ۳.

المجمع الاسلامی کی چند کتابیں

(۱) **قصیدتان رائعتان** از: امام احمد رضا قادری عکس قلمی بخط مصنف علیہ الرحمہ
صفحات: ۴۸ مع تقدیم و تعارف سائز: 20x26/8 قیمت: -/50

(۲) **فارسی قصیدہ: اکسیر اعظم** مع فارسی شرح: **مجیر معظم** از: امام احمد رضا قادری قدس سرہ
ترجمہ متن و شرح: **تاب منظم** از: مولانا محمد احمد مصباحی صفحات: ۲۰۸ مجلد قیمت: -/90

(۳) **امام عشق و عرفاں** از: مولانا عبد الغفار اعظمی (مع فہرست تصانیف رضویہ)
اردو ترجمہ: انصاف الامام احمد رضا از: شیخ خالد مصری صفحات: ۲۷۲ مجلد قیمت: -/160

(۴) **عالم اسلام کی عبقری شخصیت:** امام احمد رضا از: مولانا افتخار احمد قادری
صفحات: ۱۹۲ مجلد کاغذ اعلیٰ قیمت: -/130

(۵) **فاضل بریلوی علمائے حجاز کی نظر میں:** از: پروفیسر مسعود احمد صفحات ۲۲۴، مجلد قیمت: -/160

(۶) **امام احمد رضا کی فقہی بصیرت** جد الممتار کے آئینے میں
از: مولانا محمد احمد مصباحی صفحات: ۱۹۰ قیمت: -/80

(۷) **کلام رضا کا ادبی جائزہ:** از: نظیر لدھیانوی صفحات: ۱۰۴ قیمت: -/50

(۸) **عرفان رضا** (نعتیہ شاعری پر تبصرہ) از: ڈاکٹر الٰہی بخش اعوان صفحات: ۸۰ قیمت: -/40

(۹) **اُجالا** (تعارف امام احمد رضا) از: پروفیسر مسعود احمد صفحات: ۴۸ قیمت: -/30

(۱۰) **رہبر و رہنما** (امام احمد رضا) از: پروفیسر مسعود احمد صفحات: ۴۰ قیمت: -/25

ملنے کا پتہ:
المجمع الاسلامی ملت نگر، مبارک پور، ضلع اعظم گڑھ، یوپی
رابطے کا نمبر: 7007576367 مولانا عرفان رضا مصباحی

AL-MAJMA-UL-ISLAMI
Millat Nagar, Mubarakpur
Distt. Azamgarh (U.P.) Pin Code: 276404